مقدمة

فى التعريف بعلم أصول الفقه

والفقه

بقلم

دكتور محمد سعاد جلال

الإهـــــداء

إلــى الدكتــور أحمــد عبد العزيز النجــار

الصديق الجليل الذى أحمل له فــى قلبــى

كل المودة ، وكل الإعــزاز ..

د. محمــد سعــاد جــــلال

المقدمة

"بسم الله الرحمن الرحيم"

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين سيدنا محمد ، وعلى آله واصحابه الطيبين الطاهرين ، وبعد : فقد كان من مشروعات" الاتحاد الدولى للبنوك الأسلامية " انشاء معهد لدراسة الاقتصاد الأسلامى ، فاقترح على الأخ الدكتور أحمد النجار، أمين عام الاتحاد فى هذا الصدد أن أضع لطلاب هذا المعهد الذين ليس لهم أنس سابق بجنس هذه العلوم - تعريفا عاما بعلم أصول الفقه ، والفقه ، فكتبت هذه المقدمة فى أصول الفقه ، وضمنتها ذكر أركان العلم الأساسيه ، وطائفة من مسائله الهامة - كما كتبت فى التعريف بالفقه طائفة من المسائل تعطى تصورا كافيا لموضوعه وأبعاده لطالب العلم ، ويزداد حجم هذا التصور لموضوعه اذا نظرنا اليه من خلال ماكتبناه من مسائل " أصول الفقه " .

" والله نسأل أن ينفع به الطالبين ، ويجعله خالصا لوجهه الكريم "

د. محمد سعاد جلال

تعريف عام بعلم أصول الفقه

التعريف بعلم أصول الفقه

أصول الفقه هو مجموعة القواعد التى ينبنى على استخدامها من الفقيه استنباط الأحكام الجزئية الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية .

والفقه هو مجموع الاحكام الجزئية الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة التفصيلية بواسطة تلك القواعد الأصولية .

والقواعد الأصولية جملة من القضايا الكلية يتحصل عليها " الأصولى" من النظر فى القرآن واستقراء مدلولات أساليبه فى الخطاب ملفوظا ومعقولا .

ومثال ذلك أن تتقصى صيغ " الامر" فى القرآن : كقوله تعالى : " وأقيمو الصلاة وآتوا الزكاة" و " جاهدوا فى الله حق جهاده " وكذلك صيغ النهى : كقوله تعالى :" ولا تقربوا الزنا" " ولا تقتلوا النفس " ، فيخرج الباحث الأصولى ـ بعد الدراسة لخصائص فعل الامر والنهى بقضية كلية تقول " كل أمر يفيد وجوب المأمور به على المكلف وكل نهى يفيد تحريم المنهى عنه على المكلف ".

فاذا علم ذلك الفقيه وسئل عن مفاد قوله تعالى : " أقيموا الصلاة" وهو دليل شرعى جزئى لاختصاصه بحكم بعينه ـ التفت إلى القاعدة الاصولية القائلة بأن كل " أمر" مفاده الوجوب ، وطبقها على هذا الوجه فقال " أقيمو الصلاة" أمر ـ وكل أمر للوجوب . إذن " أقيمو الصلاة" دليل مفيد للوجوب ، والصلاة اذن واجبة .

وكذلك يقول: فى مثلقوله " ولا تقربوا الزنا": إنه صيغة " نهى" وكل نهى يفيد التحريم . فالنص المذكور دليل يفيد تحريم الزنا. وإذن فالزنا فعل محرم .

أنواع الأدلة والاحكام

والأدلة نوعان: أدلة كلية ، أو اجمالية ، وأدلة تفصيلية فالأدلة التفصيلية هى التى تختص بمسألة بخصوصها كالدليل الدال على وجوب الصلاة ، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل على مامثلنا: والأدلة الكلية او الإجمالية هى التى لاتتعلق بمسألة بخصوصها بل تستخدم فيما لاحصر له من الجزئيات : وذلك كالكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس .

والأحكام نوعان : أحكام عقلية وهى ما استقل العقل بها ، وأحكام شرعية ، وهى ما أثبتها الشرع ، والحكم العقلى كقولنا: " العالم حادث " ، والشىء لايكون موجودا معدوما فى آن واحد" ـ فهذا النوع من الأحكام بمعزل عن أصول الفقه ، والفقه ، وإنما محله علم " الكلام" والفلسفة الإسلامية".

وأما الحكم الشرعى ـ فينقسم إلى أحكام أخلاقية : كقولهم " الحسد قبيح" و " الايثارحسن" ـ فهذا أيضا ـ وإن كان صميم الإسلام ولبه ـ بعد التوحيد ـ الا أنه ـ ايضا بمعزل عن أصول الفقه والفقه ، ليس لأن مسائل الفقه أهم من مسائله ـ بل لأن مسائل الفقه ذات تجسيد موضوعى يمكن ربط الجزاءات بها قانونيا ، كالغصب ،والسرقة ، والقتل فان هذه الأفعال لها حدود موضوعية ظاهرة ومضبوطة ، بخلاف الحسد ، وسوء الظن وإضمار الشر فهى رذائل خفية ،وكمياتها غير مضبوطة ، فلا تدخل فى دائرة الفقه ، وتضاف إلى مايسمى علم" الأخلاق " أو علم" التصوف" ، ونقصدبعلم" التصوف " التصوف المطهر من

نظرية " وحدة الوجود" المضادة لعقيدة الإسلام والمقصور على محض الاستمداد من الشرع كتابا صريحا وسنة صحيحة .

وإلى أحكام تتعلق بأفعال القلوب وأفعال الجوارح، أما أفعال القلوب فبعضها يعود الى " علم الكلام" كالإيمان بالله وصفاته والتصديق بمعجزة الرسول ،والإيمان بالمعاد، وأحوال الآخرة ، وبعضها ينضم إلى أفعال الجوارح كالنية المصححة للأعمال فهذا المجموع من النيه وأفعال الجوارح هو الذى يمثل المجال التطبيقى لعلم الفقه — وذلك مايعرف بالعبادات،والعاديات والجنايات مما ستوضحه فى حينه .

ومن ثم يتبين أن الغاية المتوخاة من وضع علم أصول الفقه إنما هى تمكين المجتهد الذى تحققت فيه شروط الاجتهاد المعتبرة عند أهل العلم من التوصل بمعرفة هذا العلم إلى استنباط الأحكام الفقهية المطلوبة لسد حاجات الوقائع الزمنية المتجددة على جهة الاستقلال — وإعطاء المتفقه غير ذى الاجتهاد الشعور بطمأنينة القلب والاقتناع المريح باستنباطات المجتهدين السابقين المردودة الى أدلة هذا العلم المعلومة له ، ثم القدرة على إنشاء بعض ماتدعو له الضرورة من الأحكام تخريجا على أصول مذهبه ، ثم القدرة على الموازنة بين أقوال المذاهب المختلفة والترجيح فى الفتوى حين عروضها لما كان من هذه الأقوال أقوى دليلا وأصح نخرجا من حيث كان ومن علم هذا العلم علم بصناعة الاستدلال ، ومراتب هذه الأدلة .

تاريخ نشأة هذا العلم

لم يكن الصحابة لعهد الرسول — صلى الله عليه وسلم — والنبى بين أظهرهم فى حاجة للمعرفة بقواعد هذا العلم بشكلها المنظور لنا الآن لأن معادنها كانت مركوزة فى نفوسهم تؤدى لهم وظيفتها فى

القدرة على الإجتهاد والاستنباط بشكل عفوى تلقائى، يرجع لقوة ملكاتهم فى فهم الخطاب واسترشادهم بطريق النبى فى الفتوى

ذلك لأنهم لما كانوا فى حضرة النبى - صلى الله عليه وسلم - والوحى يتنزل عليه كانوا يشهدون مزاولته - عليه السلام- للفتوى فى الوقائع العارضة والاحداث الجارية ، وكيف كان يعالج ذلك استخراجا من نصوص القرآن تحققا بقوله تعالى: " وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم" فكان من شأنهم أن يتعلموا فى استخراج الأحكام طريقته ،وأن يهتدوا بهديه، وان ينكشف لهم بذلك من أسرار الشريعة ومقاصدها مافيه كفاية العالم ، والمتعلم ، ثم كانوا إلى جانب ذلك أعلم بلغة العرب والوقوف على معانيها ومختلف دلالاتها من المنطوق ، والمفهوم ، والنص والإشارة وغيرها - لانهم كانوا أهل اللغة الاصلاء - فضلا عما منحهم الله من صفاء الاذهان وجودة القرائح ونور البصائر، بما تهيأ لهم من صدق الإيمان المزكى للفطرة ، وماعلوا به من شرف صحبته - صلى الله عليه وسلم .

فمن أجل هذه الاسباب - كما تكرر القول - لم يكن الصحابة رضوان الله عليهم - فى حاجة إلى المعرفة بقواعد هذا العلم ورسومه المقررة فكانوا اذا ارادوا الوقوف على حكم شرعى فى أمر الدين أو الدنيا رجعوا الى القرآن الكريم يستنبؤنه عن حاجتهم فإن لم يتبين لهم ذلك فى القرآن توجهوا إلى السنة المطهرة ليستخرجوا منها الحكم المراد لهم فهمه فان لم يظفروا فيها بغرضهم ، عمدوا إلى استعمال العقل فى التعرف الى نهج الشارع فى وضع الأحكام فجعلوا المشابهة بين النظائر حجة فى إلحاق المثل بمثله والشبيه بشبيهه فيما يكون للمشبه به من الحكم المقرر مع النظر فى ذلك الى ماتمليه رعاية مقاصد الشريعة فى المحال المجتهد فيها .

ثم خلفهم التابعون كسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، والنخعى ، ومسروق على طريقتهم.

فلما انقضى عصر الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم - وكان التوسع الحضارى للأمة الإسلامية بسبب كثرة الفتوحات قد أعطى الفرصة لأبناء الامم غير الإسلاميه الداخلين فى الاسلام للاختلاط بالعرب - ولسانهم غير لسانهم ، ومذاقهم اللغوى غير مذاقهم مما ترتب عليه فساد السلائق العربية وقصورها عن إدراك أسرار اللغة ، كما ترتب عليه كثرة الحاجات القانونية الناشئة عن تشابك العلاقات المدنية والاجتماعية وكثرتها فى البلاد المفتوحة - وهى ذات حضارات عريقة ، وأنظار قانونية مختلفة ، مما أدى بدوره - ايضا - إلى كثرة الاجتهاد وكثرة المجتهدين ، واختلاف مسالكهم فى الاجتهاد، وتعارض هذه المسالك أحيانا سدادا للحاجات الطارئة التى لم تكن فى عصر الصحابة ، والتابعين : نقول: فلما انقضى عصر الصحابة والتابعين، وترتب على انقضائه هذه الأحداث المؤثرة - نزع العلماء إلى تقرير المسائل الأصولية والقواعد التى تنبنى عليها صحة الاستنباط ضبطا لتفريغ الأحكام الفقهية ،وتعليما لوسائل الاجتهاد ، وتمييزا لمسالك الاجتهاد الصحيح دون غيره ، وسدا لطريق المجازفة على من يقدمون على الفتوى بغير علم.

وكان أول من وضع أساسا لهذا العلم الامام الشافعى محمد بن إدريس رضى الله عنه - المتوفى سنة ٢٠٤ فقد أملى فى ذلك رسالته المشهورة التى تكلم فيها عن القرآن وبيانه والسنة ومقامها بالنسبة للقرآن ،والناسخ والمنسوخ ، وعلل الاحاديث، والاحتجاج بخبر الواحد ، و" القياس والأجماع ومايجوز الاختلاف فيه ، ومالا يجوز " وغير ذلك .

ثم تتابع العلماء من بعده فى تدوين هذا العلم، فكتبوا

فيه " أحمد بن حنبل" كتاب " طاعة الرسول" ،وكتاب " الناسخ والمنسوخ " وكتاب " العلل" ثم استبحر موضوع الكتابة فيه على يد اصحاب المذاهب ، والمتكلمين ، فكتبوا فيه ما أكمل صرحه ، وأتم بنيانه ، وكانت لهم فى ذلك طريقتان :

أحدهما طريقة الحنفية وهى تبتدئ بالنظر فى مسائل الفقه الفرعية الموروثة لهم من أئمتهم يستخرجون منها من قواعد الأصول مايلاحظون أنه كان ملحظ أئمتهم فى تفريع الأحكام عليه : ومن أجل ذلك كثرت فى أصولهم الأحكام الفقهية الفرعية إذ كانت فى الحقيقة هى أصل أصولهم.

والثانية طريقة المتكلمين وهى عمدة كتابات الشافعية كا" لغزالى" و " الآمدى" ، و" الرازى" - وهى تعتمد على كتابة نظريات العلم مجردة عن التعلق بالفروع - سواء وافقتها الفروع أم خالفتها. فإن أصلها البرهان عندهم لاغير.

وقد ألفت وفق المنهجين كتب كثيرة ولكنى أثبت بخبرتى المتواضعة : أن أصل أصول الحنفية وعمدتها الجامع كتاب أصول فخر الإسلام" البزدوى" على بن محمد المتوفى سـ(٤٨٢هـ)ـنة . فهو أتم وأصح مايمثل طريقة الحنفية وكل كتب الحنفية من بعده حميلة عليه .

وأن أصول الشافعية . كتاب " المستصفى" لأبى حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ - فهو أتم وأصح مايمثل طريقة المتكلمين ، وكل كتب الشافعية من بعده حميلة عليه .

أدلـة الأحكـام

أدلة الأحكام الشرعية التى هى مأخذها ومصدرها - هـى: الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، وكذلك الاستحسان ، والاستصحاب والمصالح المرسلة ،والعرف ، وقول الصحابى.

وهى تنقسم

أولا إلى أدلة متفق على حجيتها والاستدلال بها - وهى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس وإلى أدلة مختلف فيها وهى : الاستحسان ، والمصالح المرسلة ،والعرف ، وقول الصحابى .

وتنقسم ثانيا الى أدلة نقلية شرعية ، وهى الكتاب والسنة ، والإجماع ، والعرف وقول الصحابى ، لأنه لامدخل لتصرف العقل فى الاستدلال بها على المطلوب ، بل تحصل الحجة بعينها على ثبوت عين الحكم المطلوب بها بطريق مباشر، والى أدلة عقلية شرعية وهى القياس ،و" الاستحسان" ، و" المصالح المرسلة ،والاستصحاب وإنما كانت كذلك لأن لعمل العقل مدخلا فى طريق الاستدلال بها كما سنرى .

وتنقسم ثالثا إلى ادلة تثبت الحكم مستقلة بذاتها وهى الكتاب والسنة والإجماع ، وإلى أدلة لاتثبت الحكم مستقلة بذاتها ، بل بالاعتماد على أصل من هذه الاصول الثلاثة المذكورة ،وهى " القياس " ،واخويه " الاستحسان" والمصالح المرسلة ".

وتوضيحه أن القياس لايثبت الحكم الا بأصل معلل من

الكتاب . يلحظه العقل ويلحظ معه وجود نفس علة الأصل في صورة أخرى تسمى فرعا — ومن لحظ اتحاد العلة بين الأصل ، والفرع يحكم على الفرع بمثل حكم الأصل ومن هنا يقال ان القياس مظهر للحكم لامثبت له — لكون حكم الفرع مشمولا بعموم النص . عن طريق تعليل النص .

وتتميز أدلة الشريعة هذه سواء كانت نقلية محضة ، أم كانت عقلية من حيث يتاح للعقل تصرف فيها عند استعمالها — نقول تتميز هذه الادلة بموافقتها التامة للعقول لأنها موضوعة على أساس انقياد الملكفين لتكاليفها — فلو لم تكن أدلتها مطابقة لاحكام العقول ، بل كانت منافية لها لرفضتها العقول ، وأبت الانقياد لمقضياتها فيؤدى ذلك إلى بطلان الشريعة ، وترك العمل بها ، وهو باطل لأن العمل بالشريعة قائم ، والانقياد لها لم يزل فما أدى اليه فهو باطل مثله فثبت نقيضه — وهو موافقة أدلة الشريعة لمقتضيات العقول — وهو المطلوب

ثم إن هذه الأدلة الشرعية مرتبة فيما بينها ، فأولها الكتاب ، ثم السنة ثم الإجماع ، ثم القياس . ذلك أن الكتاب أصل الأدلة ، لأنه مادة أصل الوحي ، والسنة مبينة له لقوله تعالى : " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم " والإجماع ينبني على أصل من الكتاب ، والسنة ، كما أن القياس يتخذ أساس تكوينه من هذه الأصول الثلاثة .

فيبتدأ عند استنباط الحكم بأخذه من الكتاب فان لم يتيسر ذلك للمجتهد عدل إلى السنة يستخرجها فان لم توافه بالحكم طلب الإجماع فإن لم يجد فى المسألة اجماعا يغنيه استنجد بالقياس وهو آخر المطاف وهذه هى الأدله المتفق عليها اعداها مختلف فيها .

وقد ورد فى ثبوت هذا الترتيب فى طريق استنباط الأحكام حديث معاذ لما أرسله النبى " صلى الله عليه وسلم " الى اليمن قاضيا ومعلما فقال له : بم تقضى ؟ قال" معاذ" بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد، قال : فبسنة رسول الله ،قال: فإن لم تجد ، قال " معاذ" أجتهد رأيى ولا ، آلو" - أقصر - قال فضرب رسول الله على صدرى ، وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله ".

وماروا ه" البغوى" عن " ميمون بن مهران" أن ابا بكر- رضى الله عنه - كان إذا ورد عليه الخصوم نظر فى كتاب الله تعالى فان وجد فيه مايقضى بينهم به قضى به ،وإنلم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فان وجد مايقضى به قضى به ، وإن أعياه أن يجد فى سنة رسول الله قضاء جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على على شىء قضى به ، وكان عمر يفعل ذلك.

نقول : وإنما لم يجر ذكر الإجماع فى حديث معاذ كما ذكر فى حديث أبى بكر ،لأنه - لا اجماع فى حضرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأنه وحده المنفرد ببيان الاحكام حال حياته - صلى الله عليه وسلم - فلنبين هذه الأدله على مقدار من التفصيل .

تعريف الكتاب وخصائصه ومميزاته

الكتاب - وهو القرآن الكريم - " هو كلام الله المنزل على النبى باللفظ العربى المنقول بالتواتر فى المصاحف المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس": ويتضمن هذا التعريف أمورا :

الاول أن مسمى القرآن لابد أن يكون لفظا عربيا - فترجمة القرآن لاتسمى قرآنا ولا تصلح لاستنباط الأحكام منها - لاحتمال الخطأ فى فهم النص العربى من المترجم ثم احتمال الخطأ فى عملية الترجمة نفسها - ومع احتمال الخطأ المتكرر فى تعيين معنى النص القرآنى مرتين تتعذر الثقة بصحة المعنى المستنبط على طريق الترجمة .

الثانى أن مسمى القرآن يتعين أن يكون" متواترا. فقراءة الآحاد مثل قراءة " عبد الله بن مسعود"،" فصيام ثلاثة ايام" متتابعات لايعد قرآنا ، وانما تحمل على أنها تفسيرمن الرسول أُدرج فى القراءة وليس منها .

الثالث أن معانى القرآن والفاظه العربيه كليهما منزل من عند الله على التعيين بمعنى أن المنزل من الله معنى معين داخل فى لفظ معين - بخلاف الأحاديث النبوية ، والأحاديث القدسية .فان معانيها لم تنزل معينة المعانى والألفاظ ، وإنما ألقيت معانيها عليه بطريق الإلهام وهو الذى صنع لها من

عنده الفاظها ، ولا فرق فى ذلك بين الأحاديث القدسية والاحاديث النبوية ، غير أن مايسمى بالاحاديث القدسية قد أمره الله فى شأنه - عليه السلام - أن ينسب قوله الى الله .

قلت وذلك لاشتماله على معان ذات شأن خاص فى اصلاح الناس عقيدة أو عملا فيتأكد معناها فى انفسهم بخصوص نسبتها الى الله كقوله : " ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى وجعلته فيما بينكم محرما فلا تظالموا " : فلا يتساوى هذا المعنى بمثل قوله فى حديث نبوى " البيعان بالخيار مالم يتفرقا " .

مميزات القرآن

ويتميز القرآن بجملة مميزات

الاولى أن الكتاب هو حجة الأحكام الشرعية الكبرى ومعدنها الأول فيلتمس عن طريقه كل الأحكام ولايعدل عن الفزع إليه فى طلب حكم حادثة إلا عند العجز عن وجودها فيه ظاهرا فينتقل عنه إلى المصادر الأخرى المبنية عليه - دون اللجوء إلى تحكيم العقل فى شىء من الأحكام على جهة استقلاله بإنشاء الحكم لاعلى جهة التصرف فى استخراج الدليل . أو التصرف فى الاستدلال به على الحكم - كما أشرنا الى ذلك سابقا .

الثانية أن القرآن قطعى الثبوت - كما بينا ذلك - وأما من جهة الدلالة فتارة يكون قطعى الدلالة - ايضا - إذا كان لفظه لايقبل التأويل ولا يحتمل الا معنى واحدا ، مثل قوله تعالى " للذكر مثل حظ الانثيين " :

" فاجلدوهم ثمانية جلدة " وتارة يكون ظنى الدلالة : إذا كان نصه يحتمل التأويل ويقبل أكثر من معنى : مثل" يد الله فوق أيديهم " وقوله " فامسحوا برؤوسكم ".

الثالثة مع أن القرآن كلية الشريعة وهو مشتمل على مصالح الدين والدنيا بتعليمها ، أو لابارشاد اليها لقوله تعالى :" مافرطنا فى الكتاب من شىء، و" نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء" ، ووصف القرآن نفسه بأنه هدى وشفاء لما فى الصدور، ولا يكون مبنيا على هذه الأوصاف من الاحاطة والتبيان والهدى والشفاء إلا اذا كان جامعا بين دفتيه لكل اسباب المصالح المحتاج إليها البشر ومع أنه كذلك فقد جرت سنته فى الأداء على أن يذكر الأحكام على جهة الإجمال - لا التفصيل ، والكلى - لا الجزئى ، فى الأعم الأغلب ، ولا يجاوز ذلك إلا فى مواقع الاستثناء ببواعثه : فهو يتحدث عن أحكام العبادات كالصلاة ، والزكاة والصوم ، والحج، كما يتحدث عن كثير من المعاملات كالنكاح ،والبيوع ، والجهاد وغيرها حديثا مجملا لايكاد يتناول الا جوهرها الاساسى. ومايكون وراء ذلك من شروطها أو موانعها أوكيفياتها فإنه يتركه لبيان السنة .

وكذلك كانت السنة ضرورة حتمية فى بيان القرآن وإكمال احكام الإسلام ، ولا يفترض الاستغناء عنها فى أداء هذه الوظيفة الأساسية ابدا .

وإنما كان الكتاب كذلك لاستحالة استيعابه الحوادث الجزئية المتجددة بتجدد الأعصار، ولان رد الجزئيات من أحكام الحوادث إلى القواعد الكلية منهج يعطى العقل فرصة العمل وللشريعة مرونة التطبيق .

مسالك فهم القرآن

=xxxxx=

المسلك الأول
في المعرفة بكلام العرب
على جهة الكمال

=xxx=

القرآن — كما قلنا — كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وآية الرسالة ومعجزة الإسلام ، وينبوع الحكمة والأحكام ، وهداية الضمائر ، ونور البصائر ، وترجمة معانى الوجود فيما أنشأ الله من الكائنات ، وابدع من الآيات ، وسوى من المخلوقات ، من تمسك بهدية نجا ، ومن خالف عن أمره ضل ، وهلك .

ولا يتهيأ لمن أراد استعماقه ، والوقوف على أسراره من الحكمة والعلم ، واستخلاص أحكام الشريعة الجزئية وقواعدها الكلية ، ومقاصدها العامة المحددة لمنازع النظر والاجتهاد ، من دلالات نظمه ورسوم بيانه — الا بأن يجعل هذا القرآن — أنيسه وجليسه ، وموضوع درسه ونظره ، وتدبر آياته وأطالة النظر فى معانيه ، وشد الرحال فى اقتناص إشاراته وإدراك — تلويحاته ، وأن يستمر على ذلك الأيام والليالى حتى تنطبع به نفسه — فذلك خليق أن يمكنه من الحصول على طلبته ، والظفر بمقصوده — لكن لايتم للطالب هذا المرام إلا بعد العلم بخصائص القرآن — فإن العلم بهذه الخصائص هى منافذ الوصول إلى العلم بحقائق القرآن وإليكم ذكر طائفة من هذه الخصائص نسوقها بغير استيعاب قدر ماتندفع به الحاجة فى هذا المختصر .

الخاصة الأولى الإحاطة التامة باللغة العربية ،والتمكن من معرفة لسان العرب ، والوقوف على أسرار كلامهم ومراميه فى الخطاب ، وأن يكون ذا ملكة راسخة فى تذوق أساليبهم فى البيان ، ليستطيع بذلك أن يتفهم معانى القرآن من جهة ماكانوا يتفهمونه ، وعلى الوجه الذى كانوا يتفهمونه من هذه الجهة من حيث دلالة صور الجمل على معانيها البلاغية ودلالة الألفاظ على معانيها الموضوعة لها ، ومعرفة المعهود لهم فى معانى الألفاظ الحقيقية ، والمجازية - فاذا فعل ذلك أعطى من علم الشرع من القرآن ماتسمو إليه همته ، وظفر بمقصوده العظيم ، فإذا أعياه من ذلك شئ استنجد بالسنة المطهرة ثم من بعدها بكلام السلف السابقين والأئمة المتقدمين فوجد فيه غناءه وحاجته والقرآن من حيث هو معجز قد أعجز بلغاء العرب ، وأفحم فصحاءهم أن يأتوا بسورة من مثله ،نقول: أفلا يمكن أن يعتبر إعجازه حينئذ مانعا للطالبين من الوقوف على معانيه البعيدة ، وحقائقه الجليلة ، كلا ، فانه مع كونه معجزا على ماتقرر ، فقد جعل ميسرا للفهم مفتوحا للنظر ، قال تعالى : " ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر" - وقال : " ولقد يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدّا" - وقال :"كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته ، وليذكر أولوا الألباب ". - فهذه النصوص قاطعة فى اثبات يسر القرآن للقراءة ، والتفهم له ، والاستنباط والتذكر والتعقل ، والاعتراف من شطآن بحاره ماأمكن الفهوم والقرائح نوالهمن العلم والحكمة [على أن يسر القرآن للمخاطبين على هذا الوجه لهووجه من وجوه أعجازه المتعددة ، فانه - لم يزل مع كونه معجزا - كلاما من جنس كلام العرب ميسرا للفهم، مفتوحا للنظر - فلا يعجز العرب عن معارضته ، والإتيان بسورة من مثله الا اذا كان هو فى أعلا درجات الإعجاز حقيقه - فانهم أقدر ماكانوا على معارضة الأمثال من كلامهم أعجز ماكانوا عن معارضة القرآن - وهو من جنس كلامهم .

المسلك الثاني

المعرفة بأسباب النزول

=xxxx=

والمعرفة بأسباب النزول : يتضمن أمرين :

الأول : أن علم البيان والمعاني موضوعة مسائلهما للإقتدار على معرفة معاني القرآن والاستشراف على مقاصده فضلا عن معرفة كلام العرب والوقوف على أغراضها في مخاطباتها :

وإنما كان علم البيان ، والمعاني بهذه المثابة ، لأن فقه مسائلهما مشير إلى الأسباب التي تجعل الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال ، هو أصل البلاغة ، فلا يفهم الكلام الذي يجيء على نهج البلاغة إلا بمعرفة الحال التي صدر كلام البليغ قاصداً لمطابقتها - ذلك أن الكلام يكون واحدا في نفسه ثم يختلف معناه باختلاف الخطاب المستعمل فيه من حيث يكون غليظا ، او رقيقا ، وباختلاف المتكلم من حيث يكون من السامع بمنزلة أعلى ، أو أدنى ، فليس يكون صيغة الخطاب من صاحب المنزلة الأعلى كالخطاب من المتساوين ، أو من صاحب المنزلة الأدنى ، واختلاف السامع من حيث يكون وليا ، او خصما ، ورضيا أو معاندا ، ألا ترى أن الاستفهام يكون بلفظ واحد ثم يتنوع إلى تقرير ، وإنكار وتوبيخ (ألا ترى أن الأمر يكون بلفظ واحد ، ثم يتنوع في الاستعمال إلى الاباحة والإرشاد ، والتهديد ، والطلبوغيرها ، وماذلك إلا لاختلاف الأحوال التي تستعمل فيها هذه الصيغة الواحدة .

وإذن فمعرفة الأحوال التي يتعين أن يكون الكلام البليغ كالقرآن العظيم المستأثر بأعلى قمم البلاغة موضعا - مطابقا لها - أمر لابد منه في معرفة معاني هذا الكلام المعجز وادراك

مقاصده البعيدة ومعرفة أسباب نزول الآيات إعلام بالحال والمناسبة التى نزلت فيها الآيات ، فتكون المعرفة بها كاشفة لمعانى القرآن معينة على بيان مقاصده وصحة دلالته وتفهم أسرار بلاغته ، وموضعها فى مرتبة الحكمة والإعجاز .

والوجه الثانى — وهو مبنى على الأول :
هو أن الجهل بأسباب النزول تؤدى إلى الوقوع فى الشبه والإشكالات فى بيان مرادات القرآن ويورد آياته ، مورد المجمل من النصوص الذى لايعلم معناه على التعيين ، بل يكون مجالا للاحتمالات المختلفة ، فيفضى ذلك بالناظرين فيه إلى الاختلاف فى بيان المراد منه ،وووقوع الاختلاف إذا وقع فى بيان مرادات القرآن فانه يسوق إلى وقوع النزاع بين الأمة وإنه لأمر يجب اجتنابه بكل سبيل ولقد كان السلف — رضى الله عنهم ناظرين لهذا المعنى منبهين من اجل ذلك على وجوب العلم بأسباب النزول

يوضح المعنى الأول — مانقله الشاطبى فيما روى ابو عبيده عن إبراهيم التيمى — قال : خلا عمر ذات يوم فجعل يحدث نفسه ، كيف تختلف هذه الأمة ، ونبيها واحد،وقبلتها واحدة ، فقال ابن عباس : ياأمير المؤمنين: إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، فإذا كان لهم فيه رأى اختلفوا ، فاذا اختلفوا اقتتلوا — قال : فزجره عمر وانتهره ، فانصرف ابن عباس .. ونظر عمرفيما قال فعرفه ، فأرسل إليه ، فقال : اعد على ماقلت ، فأعاده عليه ، فعرف عمر قوله ،وأعجبه ومانقله — أيضا من رواية " ابن "وهب" عن بكير ، أنه سأل " نافعا" كيف كان رأى ابن عمر فى " الحروريه " الحروريه هم" الخوارج" ، فقال : كان يراهم شرار خلق الله ، إنهم انطلقوا إلى آيات من القرآن انزلت فى الكفار فجعلوهافى المؤمنين" وموضع الشاهد فى هذا النص ،

أن الخوارج كانوا من أشد الفرق نزاعا مع جملة المسلمين ، وأشد الناس نزاعا مع انفسهم وقد كان من سبب ذلك جهلهم بأسباب نزول القرآن فانطلقوا بآيات نزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين .

ويؤكد المعنى الثانى - وهو وجوب العلم بأسباب النزول - قوله - عليه السلام - " خذوا القرآن من أربعة ، وذكر منهم " عبد الله ابن مسعود" ، وقد كان عبد الله بن مسعود من أعلم الناس باسباب النزول - لقوله - رضى الله عنه - فى خطبة خطبها : " والله لقد علم اصحاب النبى - صلى الله عليه وسلم - أنى من أعلمهم بكتاب الله" ، وقال فى موضع آخر " والذى لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله الا وأنا أعلم أين أنزلت ، ولا أعلم آية من كتاب الله الا وانا اعلم فيما أنزلت ، ولو أعلم أحدا أعلم بكتاب الله منى تبلغه الإبل إلا ركبت اليه" فاذا ضممنا كلام ابن مسعود إلى بعضه ، أفاد أن الأعلمية راجعه بالقرآن الى العلم بأسباب النزول ، فاذا ضممنا ذلك الى ارشاد النبى لاخذ القرآن من عبد الله بن مسعود ، أفاد ذلك الاشارة الى لزوم العلم بأسباب النزول فى تحصيل العلم بالقرآن - اخذا من ارشاده - صلى الله عليه وسلم -

وعن الحسن - رضى الله عنه - أنه قال : " ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيما أنزلت ، وما اراد بها" . وهو نص فى الموضوع . قلنا إن الجهل بأسباب النزول مؤد باصحابه إلى الوقوع فى الشبه والأشكالات المتعلقه بفهم المراد من كلام الله ، والمجهلة لمعانيه المقصوده بخطابه ، ويدل على ذلك جملة وقائع ظهرت أثناء نظرهم للقرآن ، وارادة فهمهم لمجرى خطابه

ومن ذلك مانقله " الشاطبى" - رضى الله عنه - ان " مروان" أرسل بوابه إلى ابن عباس - رضى الله عنه - وقال له : قل له : " لئن كان كل أمرئ فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل

معذبا لنعذبن أجمعون" فقال " ابن عباس " مالكم ولهذه الآية إنما دعا النبى - صلى الله عليه وسلم - يهود فسألهم عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أنهم قد استحمدو اليه فيما أخبروه عنه فيما سألهم عنه ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ، ثم قرأ " واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبينه للناس ولا تكتمونه - الى قوله : ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ، ولهم عذاب أليم" .

فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ماظهر لمروان من الفهم ومن ذلك ماروى أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود يخبر عمر أن قدامة شرب فسكر ، فقال له عمر ، ومن يشهد على ذلك فقال : أبو هريره يشهد على ذلك - فقال عمر ياقدامة إنى جالد لك : فقال : والله لو شربت -- كما يقولون لما كان لك أن تجلدنى -- قال عمر ولم .قال : " لأن الله يقول : " ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين" : قال قدامة : فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرا ، واحدا ، والخندق ، والمشاهد كلها ، فقال عمر الا تردون عليه قوله : فقال ابن عباس : " أن هؤلاء الايات انزلن عذرا للماضين ، وحجة على الباقين ، فعذر الباقين أن الله أنزل هذه الآيات قبل ان تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لان الله يقول : يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب ، والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون" قال ابن عباس : فان كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ، ثم اتقوا وأحسنوا" : فان الله قد نهى أن يشرب الخمر" قال عمر صدقت ، وسر الغلط فى هذا المشهد أن قدامة غفل

عن موضع نزول الآية الأولى ، وأنها كانت فيمن مات من الصحابة قبل نزول الآية فى تحريم الخمر، هكذا يقول الإمام الشاطبى فى " الموافقات " فى هذا الموضع وسلمه له شارحه العالم الجليل الدكتور الشيخ" عبد الله دراز" وأنا وان كنت أتحفظ جدا فى ابداء ملاحظة على كلام رجلين كل منهما كان إمام عصره ، إلا أن ذلك لايشفع لى فى كتمان رأيى اذا بدت لى ملاحظة على كلام أهل العلم أنى أرى أن الموافقه المذكورة ليست من قبيل الجهل بمعرفة السبب ، لأن المراد بالسبب الذى تنزل بعض الآيات جوابا عليه ، إنما هو سبب محدد ـ كما رأيت فى قصة مروان وابن عباس فى قصة اليهود ، وأما فى هذه الواقعة فلا يعدوا الحال أن يكون للآية الأولى نزلت فى تاريخ سابق عامة فى جميع المؤمنين ، وفى جميع اجزاء الزمان الذى كانوا فيه ، بحيث لو لم تنزل الآية الثانية لما أمكن القول بأن الاية الأولى جاءت موضوعة على سبب خاص والذى أراه ، أن الاستدلال فى هذه الواقعة المتبادل بين قدامة بن مظعون وابن عباس إنما يرد الى قاعدة " العام" وتخصيص " العام" المعروفة عند " الأصوليين" ذلك ان كلمة " فيما طعموا" تنحل الى كلمتين " ما" ، وهى اسم موصول يفيد " العموم"و" طعموا"ـ وهى صلتها المفسره لمعناها ـ ومعنى " طعموا" تناولوا ، والمعنى الكلى للجملة "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فى اى شئ تناولوه اى شئ ولو كان هو الخمر أو لحم الذئب ، لمن كان متصفا بالأيمان والتقوى ، والإحسان ، فهذه قضية عموم الآية الذى أستشهد قدامة به ، فأجابه ابن عباس بأن هذا العموم ليس جاريا على إطلاقه ، ولكنه عموم دخله التخصيص بالآية الثانية ، فكأنه قال : ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الا إن كان خمرا فاجتنبوه ، فهذا ـ فيما نرى ـ هو النظر الصحيح فى تخريج الحوار الذى جرى فى هذه الواقعة ،

ومثال ذلك من القرآن فى سياق آخر ، لما نزل قوله - تعالى .
" إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون"
فقال ابن " الزبعرى" - ان النصارى عبدوا" المسيح" واليهود عبدوا" العزير" ، وبنو قليح عبدوا الملائكة - فهؤلاء - أيضا يدخلون النار ، بناء على العموم المستفاد من كلمة " ما " فى قوله " انكم وماتعبدون من دون الله "فأنزل الله تخصيصا لهذا العموم بقوله : " ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون" ، فاستثنى ، أو خص من" العموم" الوارد فى الآية الأولى الذين سبقت لهم من الله الحسنى - وهم " المسيح" و " العزير" ، والملائكة ومن ذلك - أى من جنس هذه الوقائع المعدودة فى أسباب النزول - مارواه اهل التفسير أن رجلا جاء إلى ابن مسعود فقال له : تركت فى المسجد رجلا يفسر القرآن برأيه ، يفسر هذه الآية " يوم تأتى السماء بدخان مبين" يقول يأتى الناس يوم القيامة دخان فيأخذ بانفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزكام - فقال ابن مسعود : " من علم علما فليقل به ومن لم يعلم فليقل " الله أعلم" فأن من فقه الرجل أن يقول فيما لاعلم به - الله أعلم - إنما كأن هذا لأن قريشا استعصوا على النبى - صلى الله عليه وسلم - فدعا عليهم بسنين كسنى يوسف ، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام ، فجعل الرجل منهم ينظر الى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد ، فأنزل الله "فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين" إلى آخر الآيات .

وهكذا نتبين بجلاء أن المعرفه بأسباب النزول ضرورة علمية يتعذر التخلى عن الوقوف عليها فى الفهم الصحيح - لا المخطأ - للقرآن الكريم .

المسلك الثالث
المعرفة بعادات العرب

= xxx =

وهى المعرفة بعادات العرب فى أقوالها وافعالها ومجارى أحوالها فى حال التنزيل ان لم يكن فى الموضع سبب خاص معين على فهم المقصود من النص القرآنى المطلوب فهمه على وجه لايحتمل الشبهة والأشكال وذلك لأن هذه الشريعة أمية لاتفهم إلا على معهود الأميين الذين تنزلت عليهم ومعنى كونها أمية أن معانيها وحقائقها ، وتكاليفها ، لايتوقف إدراكها والعلم بها على معرفة العلوم الكونية والرياضية ، والأنظار الفلسفية بل يكفى فى ذلك الاعتماد على توجه الفطر السليمة والعقول المستقيمة والدليل على ذلك :

أولا النص على كون هذه الشريعة أمية بالمعنى الذى ذكرناه لكلمة " الأمية " بالكتاب والسنة كقوله - تعالى - هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم" وكقوله : " فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى" : والأمى منسوب الى الأم ، لانه يبقى على أصل حالة الولادة لم تطرأ عليه ميزات ثقافية ، ولا حضاريه ، وفى ذلك جاء قوله تعالى - " وماكنت تتلو من قبله من كتاب ، ولا تخطه بيمينك " ومن السنه جاء قوله - صلى الله عليه وسلم - " بعثت الى أمة أُمية " وقوله : " نحن أمة أمية لانحسب ولا نكتب : الشهر هكذا ، وهكذا ، وهكذا" مشيرا باصابعه لعدد أيام الشهر وثانيا : وبما أن هذه الشريعة أُرسلت الى قوم أميين فأما ان تكون على نسبة ماهم عليه من وصف الأمية ، أو تكون على غير ذلك ، فإن كانت على نسبة ماكانوا عليه من وصف الأمية ، فقد ثبت مطلوبنا وهو كونها شريعة "أمية" وان كانت أعلى نسبه من وصف الأُمية الثابت

لمن جاءتهم من العرب ، وجاءت على خلاف المعهود لهم في عاداتهم في الأقوال ، والأفعال ، والأحوال . في حال التنزيل — فلم تكن حينئذ لتقع من نفوسهم ، وكانوا يقولون: جاءتنا بما لاعهد لنا به من أساليب الخطاب ،وغرائب العلم ، ولكن الواقع المستبقن أثبت أنها وقعت ،من نفوسهم موقع السكينة والاقتناع ، فلم ينبهم عليهم خطابها ، ولا اغترب على نفوسهم جنس علو بها ، وهي لا تكون كذلك إلا إذا كانت مشاكلة لهم في وصف الأمية الذي كانوا عليه ، وإذ كانت مشاكلة لهم في وصف الأمية فهي — كمانقول شريعة أمية والآن نسوق اليكم بعض الأمثلة التي توضح هذا المعنى وتدل عليه : والمثال الأول ، قال تعالى :"وأتموا الحج والعمرة لله" فهذه الآية انما تدل على تمام الحج والعمرة ، وليس على اثبات فرض الحج ، فأن فرضيته ثابتة بقوله — تعالى: ولله على الناس حج البيت" : فقد جاءت الآية الأولى على سبب وحال خاص ، وذلك أن الحج كان معروفا في الجاهلية وكانوا يزيدون في شعائره وينقصون ، ومن ذلك أنهم كانوا لايقفون بعرفة فجاءت الآية أمرا بإتمام شعائر الحج التي كانت تؤدى في الجاهلية منقوصة ولولا المعرفة بالعاده والحال التي نزلت الآية على مقتضاه لأشكل علينا معنى الآية من جهة طلب الأتمام.

المثال الثاني : " قال تعالى : " ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا " نقل عن أبي يوسف أن ذلك كائن في الشرك لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر فيريد أحدهم التوحيد فيهم فيخطىء بالكفر فعفا عنهم في ذلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر في حال الأكراه ، قال: فهذا على الشرك ، ليس على الأيمان في الطلاق والعتاق والبيع والشراء، لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم المثال الثالث : قال تعالى : " وأنه هو رب الشعرى " فيقول قائل : ولماذا الشعرى ، فلا يهتدى

للجواب الصحيح الا اذا علم من حال العرب فى الجاهلية أنهم كانوا يعبدون هذا النجم ، وكانت تعبده " خزاعة " ، ابتدع لهم ذلك أبو كبشة ، ولم تكن العرب تعبد من الكواكب غيرها فلذلك ذكرت .

* * *

المسلك الرابع
التزام قاعدة حكاية الأقوال

كل نص من القرآن يشتمل على حكاية قول من الأقوال ، أو حكم من الأحكام ، أو خبر من الأخبار ، فأما أن يشتمل مع ذلك على التنبه على كذب المحكى بهذه الحكاية وبطلانه ، أو لايشتمل على ذلك بل يظل ساكتا عن الحكم فيه بشيء فأن كان الأول ، فلا اشكال فى المحكى وبطلانه ، وهذا مالايحتاج الى برهان عليه ، وان كان الثانى فأقرار القرآن له وسكوته عن التنبيه عليه بكذب ، او بطلان دليل على صدقه ، وصحته ، لأن الله سمى القرآن فرقانا وتبيانا ، وشفاء لما فى الصدور ، وهدى ورحمة للمسلمين ، ولايكون القرآن كذلك على ماسماه الله به ، إلا وهو حق وصدق فيما سكت عن التنبيه عليه بالكذب والباطل ، واثبته وأقره ، ولبيان هذ الأمرين نسوق لكم لكل نوع طائفة من الأمثلة أمثلة النوع الأول : المثال الأول ـ قال تعالى : وقالوا ما انزل الله على بشر من شيء" : وهو قول اليهود اعتراضا منهم على نزول القرآن على النبى ـ فنبه الله على كذبهم بقوله :" قل من أنزل الكتاب الذى جاءبه موسى نورا وهدى للناس " وهو مثال اتخذه بعض " الأصوليين" ـ كصاحب " التوضيح" ـ شاهدا على أن" الموجبة" الجزئية نقيض " السالبه الكلية" كقول أهل المنطق .

المثال الثانى : قال تعالى : " واذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ، قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه" استهزاء بالمؤمنين وتعنيتا لهم فرد الله عليهم بقوله :" إن أنتم الا فى ضلال مبين"

واختلفت طريقة المشايخ فى بيان كونهم بهذا القول فى ضلال مبين : فذهب " الشاطبى" إلى أن هذا القول منهم إنما كان حيدة عن سنن الجواب الصحيح ، فقد كان طريق الجواب الصحيح الامتثال ، أو عدم الامتثال بقول " نعم" أو"لا" ،لكنهم عدلوا عن ذلك إلى الاحتجاج بالمشيئه الآلهية التى لاتعارض فقالوا: لم يشأ الله أن يطعمهم فلا قدرة لنا على اطعامهم ، فانقلب هذا الاحتجاج عليهم ، إذ احتجوا بالمشيئة الإلهية المطلقة التى لاتعارض ، وهى مشيئة الله عدم اطعامهم على امتناعهم عن إطعامهم : فيقال لهم من هذا الوجه نفسه ، لكن الله شاء تكليفكم بأطعامهم ، فاذا كانت مشيئة الله لاتعارض ، فكيف أقدمتم على معارضة مشيئته بالامتناع عما كلفكم به من إطعامهم ، فهل هذا إلا التناقض المبين ، وهو عين الضلال المبين .

وذهب " الرازى" — الى أن المقصود من قولهم " أنطعم من لو يشاء الله اطعمه" أحد احتماليين أحدهما : أن يكون اشارة الى أن الله ان شاء أن يطعمهم كان يطعمهم فلا نقدر على اطعامهم ، لأنه حينئذ من تحصيل الحاصل ، وأن شاء عدم اطعامهم فلا يقدر أحد على إطعامهم ، فاطعامهم المأموربه غير مقدور لهم على كل من الغرضين ، فكيف يؤمرون بما لاتتسعله قدرتهم

وثانيهما: أن يكون معنى كلامهم هو أن الله أراد تجويع هؤلاء بعدم إطعامهم فلو أطعمناهم يكون سعيا فى أبطال فعل الله وأنه لايجوز ثم أجاب بقوله: إن هؤلاء المشركين نظروا بمقالتهم هذه الى إرادة الآمر ، ولم ينظروا الى الأمر، والطلبه وذلك أن السيد اذا أمر العبد بأمر لاينبغى أن يكشف له سبب الأمر . والاطلاع على المقصود الذى أمر لأجله :مثاله : الملك اذا أراد الركوب للهجوم على عدو بحيث لايطلع عليه أحد، وقال لعبده أحضر المركوب ، فلو تطلع العبد، واستكشف المقصود

الذى لأجله كان الركوب لنسب الى أنه يريد أن يطلع عدوه على الحذر منه ، وكشف سره - قال : فالأدب فى الطاعة هو - اتباع الأمر ، لاتتبع المراد، فالله - اذا قال : " انفقوا مما رزقكم" فلا يجوز لهم أن يقولوا: لم لم يطعمهم الله مما فى خزائنه ،

والى يظهر لنا من وراء مايقول هؤلاء الأئمة فى رد إشكال قول المشركين فى هذه الآية : أن نقول : ليس من الصحيح أن الله لم يشأ اطعام أولئك المساكين المطلوب إطعامهم والمشركون غالطون فى نسبة هذه الدعوى إلى الله - بل إن الله يشاء إطعامهم ،بدليل قوله فى آية أخرى : "ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها": فاثبت بهذه الآيه أنه الزم نفسه برزق جميع أفراد الإنسان وكل من له حركة يدب بها على الأرض ، ولم يزل - سبحانه - قيوما بهذا الإلتزام - لكنه جعل رزق الفقراء والعاجزين مقتطعا من أموال الأغنياء فملكية الأغنياء فى أموالهم مكفوفة عما جعله الله حقا للفقراء فى هذه الأموال فمقدار هذا الحق غير مملوك لهم على الحقيقة ، فحاجة الفقراء إلى الأطعام غير ناشئة من عدم مشيئة الله إطعامهم لأنه - سبحانه لم يشأ إطعامهم ، بل هى ناشئة من حبس هؤلاء المشركين طعام الفقراء عنهم بغير الحق ، فاعتراض هؤلاء المشركين بوضع مسئولية حرمان الفقراء على مشيئة الله مردود عليهم من حيث تقع مسئولية ذلك عليهم أنفسهم .

المثال الثالث : قال - تعالى - " وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا الله - بزعمهم - وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وماكان لله فهو يصل لشركائهم" - ثم عقب على هذا بقوله - " ساء مايحكمون"

وبيان معنى الآيه أن المشركين أفرزوا من أموالهم مما خلق الله لهم من الزرع والأنعام نصيبا قسموه قسمين، قسما

جعلوه فى سبيل الله للضيفان ،والمساكين ، وقسما جعلوه فى خدمة أصنامهم ، فإذا فضل فضل من المال مما جعلوه لله أضافوه لخدمة أصنامهم ، وإذا فضل فضل من المال مما جعلوه لشركائهم لم يضيفوه لما جعل إحسانا فى سبيل الله — ولا شك أن هذا العمل بهذه الصورة خطأ وباطل ، فنبه القرآن بعد حكايته على أنه من سوء الحكم وباطل المعتقد .

المثال الرابع — قال تعالى: " وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لايطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها وأنعام لايذكرون اسم الله عليها افتراء عليه" — ثم أعقب ذلك ردا عليهم بقوله" سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم ": وبيان معنى الآية : أن المشركين أفرزوا نصيبا من أموالهم من الزرع والأنعام فجعلوها حبسا محجورة — لايتصرفون فيها لأنفسهم ثم قسموها أقساما ، فمنها ماخصوا به خدام أصنامهم ومنها من الأنعام ماسيبوه وامتنعوا عن ركوبه واستخدامه حسبة لأصنامهم ومنها مالا يذكرون اسم الله عليه عند ذبحه بل يذكرون عليه إسم أصنامهم دونه — وكل ذلك جهالة وضلال ، وافتراء على حكم الله ، فلذلك رد الله عليهم شرعية صنيعهم . وسماه افتراء ...وتوعدهم بالعذاب عليه وحيثما نظرت فى القرآن وجدت من ذلك أمثلة متعدده .

فأما النوع الثانى من حكايات القرآن — ونذكر بأنه ماحكاه القرآن من الأحداث ، وسكت عن تفنيده فكان مصادقة عليه ، بخلاف النوع الأول فأمثلته كثيرة — منها ماحكاه من شريعة بنى اسرائيل وسكت عنه كقوله :" وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص " ومنها قوله فى حكاية قصة أهل الكهف" سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ، ويقولون خمسة سادسهم

كلبهم رجما بالغيب ، ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم" - ففي هذه الآية شاهد على النوع الأول . وشاهد على النوع الثاني

ففي حكاية كون الكلب رابع الجماعة ، أو سادسهم ، نبه القرآن على أن ذلك رجم بالغيب فأفاد أنهم ليسوا خمسة ولا ستة - لأن الحكم إذا كان رجما بالغيب كان ظنا ، والظن لا يركن إليه ، وفي حكاية كون أصحاب الكهف سبعة ، وثامنهم كلبهم سكت عن الاعتراض ، فأفاد أن عددهم سبعة أنفس ، وقد عقب القرآن على ذكر الترديد في عددهم بقوله " مايعلمهم إلا قليل" قال" ابن عباس " - " أنا من القليل الذي يعلمهم " وينضم إلى ذلك جميع مايحكيه القرآن من أخبار الأنبياء الماضين ، والأولياء المتقدمين كخبر الخضر مع موسى ، ونبأ ذي القرنين . والحديث عن كفالة زكريا لمريم وماكان يحدث لها من الخوارق والكرامات - وماهو من هذا الجنس مما كان يحكيه القرآن بغير تفنيد له ، والاعتراض عليه ، شرع من قبلنا هل هو شرع لنا ؟

ولقد ظهر في هذا الموضع من نهج القرآن مسألة " أصولية" شغلت تفكير" الأصوليين" إذ قالوا : هل يعتبر ماذكره القرآن من شرائع من قبلنا وسكت عنه - شريعة لنا يتعين علينا العمل بها ؟ . فاختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال : أحدهما : أنه يلزمنا العمل بشرائع من قبلنا إلا اذا ورد في شريعتنا نص ناسخ للمحكي من شريعة من قبلنا - واستدلوا بقوله - تعالى - " أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده" : قالوا : إن النبي - عليه السلام - أمر بالاقتداء بهدى الانبياء السابقين وشرائعهم من هديهم . ورد بأن المقصود من هديهم أحد أمرين أحدهما : أن يقتدي بهديهم في احتمال مشاق الرسالة والصبر على عناد المعاندين ، على مثال قوله " فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل " وثانيهما : أن يكون المقصود بالهدى المطلوب في الأمر بالقدوة - إنما هو خصوص التوحيد -

لا الأحكام - على مثال قوله : " شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوجبنا اليك وماوصينا به إبراهيم وموسى ، وعيسى . أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه" - فهذا محمول على التوحيد باتفاق العلماء . المذهب الثانى : هو أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا حتى يقوم الدليل على طلب العمل بشئ منه ،واستدلوا بقوله - تعالى - " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" ، أى - أحكاما خاصة لكل نبى ، وأسلوبا معينا فى أداء هذه الأحكام، قالوا: لأن الأصل فى الشرائع الماضية الخصوص فقد كان يحدث من سنة الله ان يرسل رسولين برسالتين فى مكانين مختلفين ، فى زمان واحد - الا أن يكون أحدهما تبعا للآخر ، كما قال فى قصة " ابراهيم" - عليه السلام - "فآمن له لوط" - وكما كان هرون لموسى - عليهما السلام - وحيث ثبت اختصاص الرسول بالمكان فثبت جواز اختصاصه بالزمان - أيضا - لأن الزمان من جنس المكان وعاء للمحدثات فيقاس عليه فصار الاختصاص فى شرائعهم أصلا إلا بدليل - قاض بالعمل بها . المذهب الثالث : هو أن شرع من قبلنا هو شرع لنا على أنه شرعنا - بمعنى أن مانعمل به من شرائع من قبلنا ليس ثابتا علينا باستدامة خطاب الشريعة السابقة الينا ، ولكنه ثابت علينا بخطاب مستأنف توجه علينا من الشارع ابتداء

قالوا: لأن النبى - صلى الله عليه وسلم - كان أصلا مقصودا فى وجود الشرائع فالشرائع كلها كانت أطوارا متلاحقة على معارج الكمال للوصول إلى شريعته الكاملة التى ختم الله بكمالها الشرائع . وبذلك كانت شريعة عامة شاملة للبشر أجمعين .

وكان - صلى الله عليه وسلم - وارثا لما مضى عن محاسن الشريعة ، ومكارم الأخلاق ، قال - تعالى - " ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا" - والإرث حين ينتقل من

المورث الى الشخص الوارث - ينسب إلى الوارث وتنقطع نسبته إلى المورث - فكذلك ماكان منشرائع الأنبياء السابقين موروثا للنبى - صلى الله عليه وسلم - بتوريث الله له - فإنه يكون من شريعته خاصا به : وهذا المذهب هو الذى اعتمده كثير من النظار كالغزالى ، وشيخنا فخر الإسلام " البزدوى" من مؤسسى أصول المذهب الحنفى - وجرى عليه كثير من الفقهاء ،و"المتكلمين" - غير أن شيوخنا الأحناف أضافوا لصحة اعتماده وقبوله شرطا لازما - بما يوشك أن يجعله مذهبا رابعا خاصا بهم: قالوا : لايعتد بالمنقول عن شرائع أهل الكتاب ، إلا باخبار من الكتاب أو السنة الصحيحة ، أما النقل عن شرائع أهل الكتاب بإخبارهم أنفسهم أو بإخبار من ينقل عنهم من المسلمين ،أو إخبار من أسلم منهم ، فذلك كله مردود لعدم الوثوق بطريق نقله ، أو لعدم الوثوق بصحته بعد ماثبت عليهم من تحريف الكلم من بعد مواضعه وقد انبنى على هذا الخلاف فى هذه المسألة الأصوليه خلاف فى بعض المسائل الفرعية الفقهية .

على هذا الوجه ذهب القائلون بأن شرع من قبلنا هو شرع لنا - إلى القول بأن الكفار مكلفون بفروع الشريعة ، لحكاية القرآن عنبعض أهل الملل السابقة إقرارهم باستحقاق العذاب عليهم بقولهم " لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين " من غير إنكار وأما القائلون بأن شرع من قبلنا لايلزمنا العمل به ، فقد منعوا أن يكون الكفارمكلفين بفروع الشريعة ، وذهب الحنفية بناء على قولهم بأن شرع من قبلنا شرع لنا على أنه شرعنا الى القول بوجوب أن يقتل المسلم بالكافر الذمى جريا على قاعدتهم لقوله تعالى : حكاية عن بنى اسرائيل " وكتبنا عليهم فيها" - اى التوراة - " أن النفس بالنفس " وهو نص مطلق يقتضى التسوية فى القصاص بين جميع النفوس من غير نظر الى إتصاف أحداها بالأيمان

أو أتماف الأخرى بالكفر ـ كما هو حكم اللفظ "المطلق"
كما ذهب القائلون بأن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا إلى
القول بأنه لايقتل مسلم بكافر ، وهو مذهب المالكية ، وهكذا
نجد طرازا من هذه المسائل الخلافية بين الفقهاء مردودة إلى
هذا الأصل .

المسلك الخامس
معرفة الظاهر والباطن
من معاني القرآن

=xxxxxx=

من الناس من يرى أن في معانى القرآن ماهو ظاهر وماهو باطن ، وربما نقلوا فى ذلك عن" الحسن" حديثا مرسلا يقول : " إن للقرآن ظهرا وبطنا - أى ظاهرا وباطنا ، وكل حرف حد وكل حد مطلع ويقصدون بالجملة الثانية فى أنسب التفاسير أن لكل حرف حدا وأن لكل حد مطلعا - كما روى هذا اللفظ من طريق آخر ذكره صاحب " روح المعانى" فى مقدمة تفسيره ، ومعنى هذه الجمله أن لكل حرف - أى طريق مما أُنزل الله عليه القرآن " حد" - اى نهاية ينتهى إليها ما أراده الله منه - ولكل حد مطلع " أى بداية وموصل إلى فهمه وإدراكه على الوجه الذى أراده الله منه وسواء صح هذا الحديث أم لايصح ، فقد حدث أن طوائف من الناس زعموا ان للقرآن معنى باطنا يحملون لفظ القرآن عليه ، أما أن يكون للقرآن معانى ظاهرة فهذا مالا يختلف فيه أحد من أهل العلم ، وأما ان يكون للقرآن معانى باطنه فهو ماوقع فيه الاختلاف - وليس من ناحية أن يكون للقرآن معان باطنه - فهذا أيضا محل اتفاق بين أهل الحق وغيرهم - ولكن خلافهم كان فى تعيين ماهو المعنى الباطن الذى يصار إليه - هذا هو تشخيص المسألة بالضبط .

ولنبدأ الآن فى ذكر وصف المعانى الظاهره أولا ، وطرقا من طرق استفادتها من القرآن ، ثم نعقب على ذكرها بذكر التعريف بالمعانى الخفية المعتبرة وطرق استفادتها من القرآن - أيضا -

وضعت الالفاظ العربيه للدلالة على إفادة المعانى الموضوعة لها وضعا افراديا - كالألفاظ الدالة على معانيها بطريق الحقيقة ، أو وضعا نوعيا لطرق المجاز وكذلك وضعت الجمل العربية فى صور مختلفة تحتمل كل صورة منها بعض المعانى البلاغيه الزائدة على المعنى الوضعى لكل لفظ بانفراده كافادة الحصر فى قوله - تعالى - "إياك نعبد وإياك نستعين" وإظهار العناية بتقديم الموضوع فى قوله - تعالى - " محمد رسول الله" ومثل ارادة التكرار فى قول الشاعر :

أو كلما وردت عكاظ قبيلة
بعثوا إلى عريفهم يتوسم

فإن استعمال لفظ " يتوسم" المضارع فى هذا الموضع يفيد بوضعه التكرار المقصود للشاعر وكقول الآخر : فى معنى آخر :

وتظن سلمى أننى أبغى بها بدلا
أراها فى الضلال تهيم

فإن الشاعر لم يعطف جملته " اراها فى الضلال تهيم" على جملة " أبغى بها بدلا" - لأنه لو فعل لكان المعنى أن رؤية " سلمى" هائمة فى الضلال من مظنونها - ولو صح ذلك لكان هناك احتمال أن يبغى بها بدلا لكنه لايريد ذلك - لأن مقصود الإعلام بأنه لايبغى بها بدلا .

ومن ذلك فى القرآن الاختلافات فى صور الألفاظ الوضعية التى تدل من المعانى الأصلية على مايشبه المعانى الزائدة فى اختلاف صور الجمل المركبة .. وذلك قوله - تعالى - " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء" والشاهد فى قوله ضيقا حرجا" - إذا قورن بقوله - تعالى - فى آية أخرى

" فلعلك تارك بعض مايوحى إليك وضائق به صدرك" وموضع الشاهد فيه " وضائق به صدرك " - فما هو الفرق بين استعمال " ضيق " فى الآية الأولى ، واستعمال ضائق فى الآية الثانية : فنقول: ان " ضيق " صفة مشبهة تدل على ثبوت معناها فى نفس القائمة به - واستعمالها فى موضعها هنا موضع البلاغة - لأن المقصود هو الكشف عن الضيق الشديد المعربد فى نفس من أضله الله بخذلان نفسه له فانصرف عن الدخول فى الإسلام منصرفا إلى عبادة الأصنام التى لايجد منها ولاية ولا سكينة ، بينما تعصف به أحداث الحياة الصماء أحداثها الدائبة ، وأما " ضائق " فهو صيغة إسم فاعل يدل على قيام معناه بالموصوف به من غير ثبات ولا استمرار، وهو موضع البلاغة فى موضعه - أيضا - لأن المقصود إن تضايق نفس النبى من عناد المشركين ، وكيدهم حال طارئة لاتلبث أن تعرض له بحكم الطبع البشرى حتى تزول عنه لأن رغبته فى إنجاز الرساله وإبلاغ الدعوة أقوى باعثا فى نفسه من كل شئ وقوله - تعالى - "وإن كنتم جنبا فاطهروا" بتشديد الطاء فإنه يدل على المبالغة فى التطهر فى الجناية - حتى أوجب الحنفيه المضمضة والاستنشاق فى الغسل على الجنب ، استنباطا من صيغة المبالغة ، ولم يوجبوهما فى الوضوء ، هذا اشارة لما يدل عليه اختلاف الصيغ الوضعية ...

الإفرادية من زيادة المعانى ، وأما أثر اختلاف صور الجملة ومانشأ عنه من المعانى الثانوية - وهو اصطلاح " الشاطبى" - التى هى مناط البلاغة وأساس الإعجاز اللغوى فالقرآن مشحون بهذا العلم من أوله لآخره ولنضرب مثلا على ذلك بعض الشواهد فى بعض الآيات الشاهد الأول من سورة البقره قوله - تعالى - " والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون • أولئك على هدى من ربهم ، واولئك هم المفلحون"- ثم قال وهو موضع الشاهد - " ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون" بغير عطف ثم نقارن نظم هذه

الآيه بما ورد في سورة لقمان من قوله ـ تعالى ـ " أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون" ثم قال : " وهو موضع الشاهد" : " ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم" معطوفة" بالواو" فما سر الفرق بين موضع عدم العطف بـ " الواو" في سورة البقره ، وبين ذكره في آية سورة " لقمان"؟ والجواب ـ كما قال أهل العلم ـ أما بالنسبة لسورة البقرة ، فلأن المقصود بما ذكر قبله بيان حال الكتاب تقريرا لكونه يقينا لاشك فيه وفي ضمن هذا البيان إتصاف الكفار بالأصرار على الكفر ، والضلال بحيث لايجدي فيهم الإنذار، ولا يستفيدون من الكتاب، فالآية تكميل لما قبلها كأنها جزء منها ـ ولا يحسن العطف بين أجزاء الشيء الواحد فكان مقتضى البلاغة ترك العطف في هذا الموضع وأما بالنسبة لآية " سورة لقمان" فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على قسمين مهتدٍ هادٍ ، وهم الموصوفون بالهدى والفلاح ، وقسم آخر، وهم الضالون المضلون المشترون لهو الحديث للإضلال عن سبيل الله ، وبين القسمين ـ كما ترى ـ تضاد ملحوظ ، فكانت صحة المناسبة أن يفصل بينهما بـ " واو" العطف .

الشاهد الثاني : قوله ـ تعالى ـ من " سورة الشعراء" "إنما انت من المسحرين ما أنت الا بشر مثلنا" . والمراد المسحرين ، الذين سحروا بشدة ، بمقارنة الآية الثانية من نفس السورة : " قالوا: إنما أنت من المسحرين ، وما أنت إلا بشر مثلنا " من نفس السورة ، إذ ، ذكر قوله " ما أنت إلا بشر مثلنا" غير مقترن بالعطف في الموضع الأول ، ومقترنا بالعطف في الموضع الثاني ، فما الفرق بينهما؟
والجواب : أما حيث ذكر العطف فللدلالة على أن كلا من التسحير، والبشرية مناف للرسالة فكل منهما زعم مستقل فيناسب هذا الإيراد إيراد العطف بين الأمرين ، وأما حيث ترك العطف

فذلك لأنهم اعتبروا التسحير هو وحده المنافى للرسالة ، وأكدوه بالبشرية ، ولا يصح العطف بين هذا ، وهذا ،

الشاهد الثالث قوله ـ تعالى ـ ان الذين اتقوا إذا امسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون" فيسأل عن الفرق فى الاستعمال بين ايثار صيغة الماضى بقوله " تذكروا" وصيغة " مبصرون" على مثال إسم الفاعل بدلا من " يبصرون" .

وقد كان استعماله خليقا أن يجئ على مقتضى المشاكلة مع قوله ـ "تذكروا" ، والجواب : أن التذكر يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بتجدد هذا المس وذلك بخلاف " الإبصار" بالحق فإنه ثابت لهم قائم بهم لأن إسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل ، وقد يغطيه مس الشيطان لهم فيتجدد التذكر الذى يكشف لهم هذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذى عهدوه قائما بأنفسهم ـ أى يفاجئهم قيام عمل البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر،فكأنما الأبصار بالحق مصباح كهربائى مضئ قائم فى قلوب المتقين ، بينه وبين مس الشيطان حجاب من الغفوة ، وكأنما التذكر أداة ترفع هذا الحجاب عنهم كلما حدث مس الشيطان لهم فينطلق عندئذ نور الإبصار بالحق دفعة على مس الشيطان فيمحوه دفعة

الشاهد الرابع : قوله ـ تعالى ـ " فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه " فيقال : لماذا ، صدر " الحسنة" بلفظ "إذا" وجاء بلفظها معرفا ، وقد صدر " السيئة" بلفظة " إن" وجاء بلفظها منكرا ، والجواب : أن الحسنات من الخصب والرخاء ، والعافية ، هى العطاء الأكبر فى العالم ، وأن السيئات وهى كما نطلق على المعاصى ، تطلق على المضار كالجدب والشدة والمرض هى الأمور الأقل بالنسبة للحسنات حدوثا فى العالم .

ولما كان لفظ " إذا" يدل على تحقق معنى المذكور بعده ، ولما كان لفظ " أل" يدل على عموم المذكور بعده ، كما أن لفظ " إن" يدل على الشك فى وجود المذكور بعده ، وتنكير اللفظ يدل على التقليل من المعنى فى بعض الوجوه ، فقد بان لك وجه المناسبة فى استحقاق " الحسنة" بلفظ " إذا" وادخال لفظ " التعريف" عليها فى الاستعمال ، واستحقاق السيئة ماخصت به فى الاستعمال وهكذا تجد فى القرآن الكريم فيضا من هذه الشواهد الفاحصة عن مدلولات الأساليب العربية وأسرارها الملابسة لمادة القرآن مالا يمكن فهم القرآن إلا باعتماده والنظر إليه وإذن فكل معنى ينبنى عليه فهم القرآن، ويرجع الى المدلولات الوضعية ، والمنازع البيانيه والبلاغية ، ويكون جاريا علىوفق القواعد والشواهد العربية ، فهو المعنى الظاهر الذى نعنيه ونعول من هذه الجهة عليه .

وأما الخفى فيفسر بأنه المعنى المراد لله من خطابه فيما يكون أبعد مرمى من مجرد دلالات الألفاظ على معانيها - وذلك بطريقين : أحداهما : إعمال الذهن مع حدة البصيرة ،ووفور الملكة اللغوية - فى فهم النص المعروض للنظر، وثانيهما الاستعانة إلى جانب ذلك بالربط بين النص المعروض للنظر ، والنصوص الأخرى المتعلقة به، ويتضح ذلك ببعض الوقائع والشواهد: ولنعرض فى هذا الصدد واقعتين: أولاهما : ماروى عن أبن عباس قال : كان عمر يدخلنى مع أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال له عبد الرحمن بن عوف :" اتدخله ولنا بنون مثله" فقال له عمر" أنه منحيث تعلم" - أى أنه من حيث تعلم مكانته الكبيرة فى العلم يستحق ذلك - قال ابن عباس ثم سألنى عمر عن قوله - تعالى -" اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا"- فقلت : هذا نعى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

فقال عمر: " والله ما أعلم منها الا ماتعلم" فالمعنى الظاهر من دلالة الالفاظ لهذه السورة لايفيد إلا بيان نعمة الله على النبى — صلى الله عليه وسلم — بسوق الفتح والنصر له ، ودخول الناس فى دينه أفواجا ، وأمره بالتسبيح بحمد الله للشكر على هذه النعمة العظيمه — والمعنى الخفى هو الدلالة على اقتراب أجل النبى — صلى الله عليه وسلم لأن لقاءه بحيث يفترض ان ينتهى بانتهاء رسالته ، وقد دلت السورة — بمعناها الخفى على انتهائها .

وثانيتهما: أنه لما نزل قوله — تعالى — " أليوم أكملت لكم دينكم ،وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا" فرح الصحابة ، وبكى عمر — رضى الله عنه — وقال : مابعد الكمال إلا النقصان ، مستشعرا وفاته — صلى الله عليه وسلم — وماعاش بعدها — صلى الله عليه وسلم — إلا أحدا وثمانين يوما. فمرد معرفة المعنى الخفى فى هذين المثالين بالصورة التى تكلم بها عمر ، وابن عباس إنما هو حدة الذهن التى تلمح من المعانى مايكون لازما للمعانى التى وضعت لها الألفاظ .

وقد نبه القرآن على تقرير هذا الفن بجملة من الشواهد فى جملة من الآيات : منها — قوله — تعالى — " وإن تصبهم حسنه يقولوا هذه من عند الله ، وإن تصبهم سيئه يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ، فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا" المراد بالحسنه هنا الخصب والرغد، والمراد بالسيئة القحط والجدب — كما قلنا — وقد كانوا يزعمون أن قدوم رسول الله الى المدينه جلب عليهم القحط والجدب وشح الأرزاق ، ويتسببون بهذه المقالة إلى التشاؤم منه — كما سبقهم إلى هذا الإفك قوم لوط : إذ قالوا : "أطيرنا بك وبمن معك " — وقد كانت مقالتهم هذه نظرا إلى ظاهر

الأمر ، وغفلة عن باطن المعنى الحقيقى للقرآن فى قوله - تعالى - "يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر" فان استبطان هذه الآية مفيد بأن ظهور الخصب أو القحط مردود لمشيئة الله ، وليس لمناط التفاؤل ، أو التشاؤم المدعى مدخل فى ذلك ، ولذلك عقب على ذلك فقال : "فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا" فإن القوم كانوا عربا وكان لسانهم العربية وهم أصل فى فهم هذا اللسان والكلام به - لكن جاء وصف القرآن لهم بأنهم لايكادون يفقهون حديثا ، من حيث قصور فهمهم عن إدراك الدلالة الحقيقية المقصودة ، ومنها لما نزل قوله - تعالى - "من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا" : "إن الله فقير ونحن أغنياء يقترض منا وقال "أبو الدحداح" : ان الله كريم يستقرض مناما أعطانا ، فقال النبى - صلى الله عليه وسلم - نعم ليدخلكم الجنة" ، أما اليهود - فقد نظروا إلى ظاهر المعنى ووقفوا عنده ، وأما أبو الدحداح" - فتجاوز الظاهر الى المعنى المراد لله منه ، وهو أن الله وإن كان غنيا عن العباد ، إلا أنه يمطنعهم بهذا القول الكريم اغراء لهم بالإقدام على الصدقة رحمة بجنسهم ، ومنها قوله - تعالى فى وصف جهنم " لواحة للبشر عليها تسعة عشر" .

ولما نزلت الآية قال أبو جهل لقريش : إن خزنة النارتسعة عشر وأنتم الجمع العظيم ، أيعجز كل عشره منكم أن يبطشوا برجل منهم" فقال " أبو الأشد ابن أسيد بن كلدة" - وكان شديد البطش انا أكفيكم سبعة عشر واكفونى أنتم اثنين" - وكان هذا الكلام من هؤلاء معزولا عن النفاذ لمراد الله منه فرد الله عليهم ذلك بقوله : " وماجعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وماجعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا" : فأثبت أن المعنى

المراد ليس هو مجرد العدد - حتى تتصور المغالبة - إن أمكن تصورها بين الملائكة والبشر، وإنما المعنى هو إثبات عدد بعينه فى هذا المقام ليتخذ أداة لاختبار المشركين من حيث ظهور إخباتهم. أو تمردهم . ومن حيث كان صفة هذا العدد داعية للغرابة بادى الرأى ، لأنه عشرون ينقصها واحد فيهجم على الخاطر، وما الحكمة فى ان تنقص العشرون واحدا فكان بهذا الوجه من الغرابة مناط اختبار وليستيقن الذين أوتوا الكتاب بصحة نبوة محمد - عليه السلام - لعلمهم بتوظيف هذا العدد من الملائكة خزنة لجهنم . فى كتبهم السابقة وليزداد حجم الإيمان فى نفوس المؤمنين بشىء مؤمن به جديد ، هذا - وقد قال بعض أهل العلم: فى تعليل هذا العدد بكونه تسعة عشر على الخصوص: أن أبواب جهنم سبعة : ستة منها مخصوصة لدخول الكفار ، وسابعها معد لدخول الفساق ثم إن الكفار معذبون بثلاثه أمور: ضلال الاعتقاد ، والامتناع عن الاقرار ، وترك العمل ، ولكل واحد من هذه الثلاثة واحد من زبانية جهنم موكل بتعذيب صاحبه عليه ، فهذه ثلاثة - اذا ضربت فى ستة ينتج عنها ثمانية عشر وأما السابع فهو الخاص بدخول الفساق ، فمن حيث كان الفاسق صحيح الاعتقاد ، ناطقا بالإقرار - لكنه تارك للعمل فقط فإن من توكل بتعذيبه من الزبانيه من خزنة جهنم واحد فقط على مساواة تركه للعمل دون انسلاخه من الاعتقاد ، وأبائه عن الإقرار - فإذا اضفناه إلى الثمانية عشر كان العدد تسعه عشر، المذكورفى الآية ، ومنها: قوله تعالى " ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين" نزلت الآية فى النضر بن الحارث بن كلدة "، وكان يفد على بلاد الفرس فى التجارة فيتعلم من هنالك بعض أخبارهم وقصصهم -

وكان محادا للنبي - صلى الله عليه وسلم - فكان إذا رجع إلى مكة ناظر النبي في الإتيان بمثل القرآن - وتحدث إلى أهل مكة بأحاديث العجم وأخبارهم تلهية لهم عن سماع القرآن - وقال لهم : إن محمدا يحدثكم بأحاديث العرب من عاد و ثمود وغيرهم ، وأنا أحدثكم مثله بأحاديث الفرس من اسفنديار ، وبهرام وغيرهم ، فرد الله عليه وعلى المستمعين له بقوله : " أولئك لهم عذاب مهين". فعدل القرآن عن مناقشة هذه القضية إلى وعيد أصحابها بالعذاب المهين لشدة ظهور المكابرة فيها عن فقه الفارق الواضح بين أخبار العجم وقصصهم ، وبين ماورد في القرآن من الأخبار والقصص ، فقالوا : قصة وقصة ، وخبر وخبر ، قصورا منهم عن مراد الله منها ، فإن أحاديث العجم ، وأخبارها مقصودة لذاتها لما فيها من تسلية ولهو . وأما مايرد في القرآن من الأخبار و القصص ، فليس مقصودا لذاته : ولكنه مقصود لمساق عقول المشركين إلى توحيد الله والقيام بحق إلهيته وربوبيته ، استخلاصا لما في هذا القصص ، والخبر من الدلائل والذكر ومنها : أنه لما نزل قوله - تعالى - " مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء ، كمثل العنكبوت اتخذت بيتا" قال الكفار " مابال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن ماهذا كلام الله ، فرد الله عليهم بقوله " ان الله لايستحي ان يضرب مثلاما بعوضة فما فوقها" .

فالمقصود الذي جهله الكفار او تجاهلوه من هذه الأمثال هو تهوين شأن هؤلاء الأولياء من الأصنام وتحقيرها ، بما تكون أداة لتنفير القلوب منها ، وازعاج العقول عن الركون إليها ، وذلك لأن التمثيل إنما يصار إليه لكشف المعنى ، ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب ، فإن كان الشيء

المتمثل له عظيما ، كان المتمثل به لذلك الشئ عظيما على مدده ، وإن كان المتمثل له شيئا حقيرا ـ كان المتمثل به لذلك الشئ حقيرا ـ أيضا ـ وليس فى نظر العقل والشرع ماهو أحقر ، وأهون من الأصنام ـ فكانت المناسبة أشد المناسبة أن يمثل القرآن لها بيت العنكبوت الذى هو أوهى الأشياء ، وأهونها ومنها: قوله ـ تعالى ـ "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" : إن تدبر القرآن قاض بتوجيه النظر إلى معانيه التى لاتنفك تدور حول بيان مراد الله من خطابه ، وأن هذا التدبر الموصل لهذه العاقبة الحميدة مانع من وجود الحكم بالاختلاف فى أحكام القرآن ـ كما أن الوقوف عند الظواهر قد يؤدى بنظر أصحابه إلى رؤية القرآن مختلف الوجوه ضاربا بعضه بعضا فيقع عند ذلك الزلل والخطأ والانسلاخ بأصحابه عن رهط المهتدين فذلك أن القرآن يشتمل على صيغ عامة دخلها التخصيص ، وأخرى مطابقة ورد عليها التقييد ، وأحكام مجملة لايفهم معناها إلا ببيان من المحمل وآيات متشابهة لاتدرك إلا بردها إلى الآيات المحكمات وأحكام منسوخة لاتعلم إلا بالرجوع إلى الناسخ ، ، وهذه الأقسام كل اثنين منها مرتبط أحدهما بالأخر ومعتمد عليه فى تحديد معناه المراد منه للشارع فأما الواقفون عند الظواهر فى رؤية القرآن ، فيعمدون إلى كل صنفين من بين هذه الأقسام فيفهمون أحدهما منفصلا عن الآخر غير مسنود بضميمته إليه فى تبيين معناه المراد منه ، إذ يفهمون العام على عمومه ، والمطلق على إطلاقه ، والناسخ والمنسوخ كلا على وضعه ، فيقع التضارب بين العمومات ومخصصاتها ، والمطلقات ومقيداتها ، وأمثالها مع أمثالها ، فيقع من ذلك الاختلاف فى القرآن وضرب بعضه ببعض ، وأما النافذون

بصائرهم إلى المعانى المقصودة بالنظم فأولئك يفهمون هذه الأقسام منها مرتبطا بالآخر على الوجه الذى قعده العلماء، فلا يفهمون العام على عمومه - إذا وجد له دليل مخصص له ، ويحملون المطلق على المقيد بشروط ذلك ، ويعطلون العمل بالمنسوخ مع ثبوت الناسخ - وهكذا يفعلون فى سائر الأقسام فيتجلى حينئذ هيكل القرآن بعد أن سلك أهل الفقه فى تفهمه هذا الطريق المستقيم محكم الآيات قاطع البينات منزها عن الخلل والأختلاف ، لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .ومنها قوله - تعالى - " ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لأن أخرجتم لنخرجن معكم ه ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم ، والله يشهد انهم لكاذبون ه لإن أخرجوا لايخرجون معهم ه ولإن قوتلوا لاينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لاينصرون - ثم قال - وهم موضع الشاهد : " لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله ، ذلك بأنهم قوم لايفقهون" - وهذه الآيات حكاية عن بعض مواقف المنافقين مع المؤمنين لعهد نزول القرآن: إذ كان المنافقون يمنون اخوانهم فى الكفر من أهل الكتاب من اليهود بأن هؤلاء اذا أخرجوا من المدينه خرجوا معهم، وأن قوتلوا من جهة المسلمين قاتلوا معهم فكذبهم الله فى هذه الدعوى ورد عليهم فى المقالة بها بأن هؤلاء المنافقين لايقاتلون معهم ولا ينصرونهم - ولو فرض أن قاتلوا معهم فسيكونون من المنهزمين ثم قال لأنتم أشد رهبة فى صدورهم من الله" - وهو خطاب للمسلمين فى مواجهة المنافقين لإثبات أن المنافقين عاجزون عن إنفاذ ماتكلموا به لأن خوفهم المستكن فى صدورهم من بأس المسلمين هو أشد من خوفهم الظاهر من الله ، وذلك لعدم فقههم ، فإن مقتضى الفقه فى دين الله -

لو كانوا يفقهون - أن يعلموا أن الله هو المنفرد بالخلق ، والأمر ، فليس يملك أحد من العباد لغيره شيئا من أسباب الخوف ، أو الرجاء ، لقوله - تعالى - " ألاله الخلق والأمر"

ومن إعادة النظر في المعاني الظاهرة والخفية في المسلك الأول ومن سرد هذه الشواهد يتبين لنا معنى الإصطلاح المقصود بباطن القرآن: عند أهل الحق فكل ماكان من المعاني راجعا الى تحقق العبد بوصف العبودية والإقرار لله بحق الربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله ، وقد حاد أقوام عن هذا النهج الموثق ففسروا القرآن - كما زعموا تفسيرا باطنا لاتتسع له قوانين اللغة - وهو التفسير الباطني المردود عند أهل الحق ومن أمثلة ذلك مانقل عن سهل بن عبد الله في تفسير قوله - تعالى - " والجار ذي القربى ، والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل " فقد فسر " الجارذي القربى" على أن المراد به القلب ، " والجار الجنب " على أنه النفس الطبيعي ، والصاحب بالجنب " على أنه العقل المهتدي بهدى الشرع ، وابن السبيل على أنها الجوارح المطيعة لأمر الله - تعالى - وهو طراز التفسير الباطني المردود ، عند أهل الحق إن المعنى الباطن لايصح كونه معنى باطنا للقرآن إلا بشرطين أحدهما : أن يصح كونه مدلول اللفظ العربي : ويستدل لذلك بأمرين : أحدهما: أن القرآن عربي بإطلاق - فلو صححنا كون هذا اللفظ الباطن المدعى ثابتا للقرآن - والفرض مجافاته لقوانين العربية في دلالة الألفاظ على معانيها - لزم حينئذ ألا يكون القرآن - وقد وسع هذا المعنى - عربيا باطلاق ، وذلك باطل وثانيهما: أن المعنى الباطن -

اذا لم يكن جاريا على قوانين اللغة العربية ، فأنه حينئذ يعد مفهوما لصيقا بالقرآن ليس فى الفاظه ولا معانيه مايدل عليه ، وماكان كذلك فلا يصح أن ينسب إلى القرآن أصلا ، لأن نسبة هذا المعنى للقرآن يساوى نسبة معنى غيره مضادله ، من حيث أنكلا منهما حينئذ أجنبى عن دلالة القرآن - فلا يكون أحدهما أولى بانتسابه لدلالة القرآن من الآخر ، لأنه ترجيح بغير مرجح ، وإذ كان الأمر كذلك لم يصح أن يكون المعنى الباطن المدعى داخلا تحت دلالة القرآن - ورغم ذلك دعوى باطلة ، الشرط الثانى : أن يكون لهذا المعنى الباطن شاهد نصا أو ظاهراً يشهد له بالصحة فى موضع آخر من غير معارض ، لأنه - إن لم يكن له شاهد يشهد له ، أو كان له معارض كان من جملة الدعاوى المخترعة التى لادليل على صحتها ، والدعوى إذا كانت بهذه المثابه فهى مرفوضة وإذا نظرت لكلام سهل بن عبد الله وغيره كابن عربى فى " فصوص الحكم" وجدته خارجا عن حد التفسير الصحيح ظاهرا ، وباطنا ، بالشروط التى أثبتها أهل العلم .

والله الهادى إلى سواء الصراط "

...

المسلك السادس

معرفة العلاقة بين المكى والمدنى

المكى من آيات الكتاب مانزل قبل الهجره ، والمدنى مانزل بعد الهجرة - وهو أشهر اقوال ثلاثة ذكرها " الزركشى" صاحب " البرهان" ثم إن سور القرآن وآياته تابعة فى النزول لمراحل تدرج الشريعة فى تكوينها ، فكل مرحلة من هذه المراحل كانت تقتضى صنفا معينا ذا موضوع معين من بلاغ القرآن ه وكل مرحلة من هذه المراحل كانت تعد أصلا ، وأسا للمرحلة التالية التى تنبنى عليها - فكانت تجرى على هذا المنوال سور القرآن فى التنزيل من حيث ينبنى فهم لاحقها مرتبا على فهم سابقها : فمدنى من القرآن يفهم مرتبا على المكى السابق فى النزول عليه ، وكذلك كانت تفهم آيات المكى : المتأخر منها نفع فى الفهم مرتبا على المتقدم منها - وهكذا شأن فهم المدنى بعضه مع بعض وقد جاء ذلك من استقراء منهج القرآن ، ودرسه والشاهد المقرر لصحة هذا المعنى هو أن الشريعة كلها جاءت مبنية على الشرائع السابقة فى الأصول متممة لها فى الفروع مصلحة لما فسد من دين إبراهيم - عليه السلام - ويتلو ذلك فى النظر أن سورة " الأنعام" - وهى سورة مكية - قد اشتملت على كل العقائد الأسلامية التى وقع بها التكليف للمسلمين ، حتى قال المتكلمون : إنها تضمنت جميع العقائد من أول مبحث واجب الوجود إلى مبحث الإمامة ولما هاجر النبى إلى المدينة نزلت عليه سورة البقرة

مؤصلة سورة الأنعام ومقرره لقواعد التقوى وأصولها — فبينما كانت سورة الأنعام المكية تقرر أصول التوحيد والنبوة والمعاد ودلائلها ، كانت سورة البقرة تؤصل العبادات وقواعد الإسلام ، وتقرر أحكام المعاملات من البيوع والأنكحة ،وغيرها ، والعاديات من المأكول، والملبوس وما أشبهها ، وأحكام الديات والدماء ومايلبها ، ومازاد على ذلك من فروع التقوى من التكاليف مما جاء بعدها ولم يذكر فيها فقد جاء مكملا لما جاء فيها مردودا إليه مثل ماكانت سورة الأنعام تأصيلا للعقائد ، ومالم يذكر فيها من العقائد وجاء بعد نزولها أعتبر داخلا تحت أصولها ، وكذلك نرى هذا المعنى متقررا بين كل سورة وسورة من المكي والمدني : ترتيب بين السور والآيات يشير الى ابتناء اللاحق على السابق والمتأخر على المتقدم • مما تتحتم ملاحظته على المتصدي لفهم القرآن ، وتفسيره وللسنة في هذا الترتيب مدخل ملحوظ ، فإن السنة مبينة للكتاب فهي تابعة له في ترتيب نزوله • فما نزل منها متقدما كان تابعا لما نزل من القرآن متقدما ومانزل متأخرا كان تابعا لما نزل من القرآن متأخرا ، وذلك مايمكن الاستفادة من معرفته في معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، فاذا وردنا ناسخ في القرآن لحكم سابق في التنزيل وعلم تاريخه كان ذلك دليلا على نسخ مثل هذا الحكم — إذا وجد في السنه — وإذا وجد ناسخ للسنه لحكم سابق في السنة أو القرآن قد علم تاريخه كان ذلك دليلا على نسخ هذا الحكم في السنه ، ودليلا على نسخ هذا الحكم في القرآن لأن تبعية بيان السنة للقرآن تقتضي الاقتران به في وقت التنزيل وتشير إلى وقت نزوله ، هذا : وقدكانت تجيء السنة متقدمة على بعض مشروعات محدثة ، مشتملة —

أعنى السنة على إطلاقات أو عمومات لوقف عندها المجتهد ولأدى ذلك الى وقوع الإشكال فى فهم الشريعة — بالقياس لما يطرأ عليها بعد من الأحكام المحدثة التى تقيد أطلاقها ، أو تخصص عمومها ومن ذلك قوله — صلى الله عليه وسلم — " مامن أحد يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله صادقا من قلبه إلا حرم الله جسده على النار" — وقوله : من شهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله دخل الجنة "— وغير ذلك من الأحاديث التى تثبت الحكم بدخول الجنة لمن نطق بالشهادتين من غير عمل ، مع احتمال أن يكون وقت التكلم بهذه الأحاديث متقدما فى الزمن على مشروعية الأعمال الأخرى من الصلاة ، والصوم ، وغيرهما وقد كان ورود هذه الأحاديث موضع خلاف كبير بين الأمة : فقد اعتمدها طائفة المرجئة وحكموا بأن الأيمان محض التصديق والإقرار ،فمن مات على ذلك من أهل الأسلام فهو من أهل الجنه ، وان لم يعمل ، وذهب أهل السنة الى غير ذلك • وتأولوا تلك العمومات الوارده فى هذا النمط من الأحاديث — وقد ذهبت طائفة من العلماء إلى أن هذه الأحاديث وردت فى أول الأسلام — إذ كان التوحيد — ونبذ الشرك وعبادة الأوثان هو المدعو إليه أولا بالرسالة حينذاك وكانت المشروعات التاليه للتوحيد من الصلاة ، والصوم لم تشرع بعد — وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز الحكم بمعانى تلك الأحاديث المنطوق بها فى أول الإسلام على ماطرأ بعد ذلك من المشروعات التى اقتضتها حالة التشريع فى مرحلة متطوره •

بيان السنة

السنة ماصدر عن النبى من قول - غير القرآن أو فعل أو تقرير. فمثال القول - قوله - عليه السلام " من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه" وغيره من آلاف الأحاديث المتداولة بين الناس.

ومثال الفعل أداؤه لكيفيات العبادات، كالوضوء، والصلاة، والزكاة، والحج، ومثل قضائه بشاهد واحد، ويمين المدعى، وقطعه يد السارق اليمنى وما أشبه ذلك.

وأما تقريره، فأن يرى - صلى الله عليه وسلم - امرا فيسكت عليه - وهو قادر على إنكاره لو كان منكرا، ويكون حصول هذا الأمر ممن لم يسبق منه - عليه السلام - النذير فيه لفاعله، فيفيد سكوته - عليه السلام - عليه حينئذ موافقته وإقراره لهذا الأمر.

ومن أمثلة ذلك سكوته على انواع المعاملات كالإجارة، والمضاربة التى كان يراها فلا ينكر على المتعاملين فيها، فيكون ذلك منه - صلى الله عليه وسلم - دليلا على جوازها.

أقسام السنة من حيث الثبوت

تنقسم السنة من حيث اتصالها بالرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى ثلاثة أقسام " المتواتر"، و" المشهور"، "وخبر الآحاد".

فأما " المتواتر" فهو الحديث الذى يرويه جماعة لايحصون،

ويؤمن تواطوهم على الكذب ، وأن يتحقق هذا الوصف فى سلسلة رواية الحديث حلقة حلقة من أوله حتى آخره.

وهذا الصنف من الأحاديث : قيل إنه معدوم ، وقيل إنه موجود، ولكنه قليل الوجود، وهو القول المرجح عند كثير من العلماء .

وأما " المشهور" فهو الحديث الذى رواه من لم يبلغ حد " المتواتر" فى القرن الأول ثم كان متواترا فى القرن الثانى.

وأما خبر الآحاد فهو الحديث الذى يرويه عدد لايبلغ حد " المتواتر" لافى القرن الأول ، ولا فى القرن الثانى.

وحكم المتواتر أنه يفيد القطع واليقين ، ومثاله — فيما قالوا — " من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار".

وحكم المشهور انه يفيد ظنا قويا بالحكم بقارب اليقين، ومثاله — " لاتنكح المرأة على عمتها، ولا خالتها" : ومن أجل ذلك يخصص به الحنفية " العام" والأصل فيه أن لايخصص إلا بقطعى يفيد العلم بالحكم .

وحكم" خبر الآحاد" = أنه يفيد الحكم ظنا — ورأى أكثر العلماء أنه يعمل به فيما يكون من قبيل العمل كتفاصيل العبادات ، وكالمعاملات بأنواعها، ولا يعمل فى أمور الاعتقاد ، ومثاله ماشئت من الأحاديث المبثوثة فى كتب الفقه .

علاقة السنة بالقرآن من حيث تقرير الأحكام

تداخل السنة مع القرآن فى تشريع الأحكام فى عدة صور:

الأول أن تكون السنة مؤكدة لحكم القرآن: وذلك كالأحاديث التى ترد مطابقة لحكم من القرآن كقوله - عليه السلام - " لايحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفسه " فإنه موافق لقوله - تعالى - " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم " والكثير من أمثال ذلك كالأحاديث الناطقة بتحريم الربا والقتل وعقوق الوالدين وغيرها.

الثانى أن تكون السنة بيانا لمجمل ، أو تفسيرا للفظ مشكل :

والمجمل هو اللفظ الذى لايعرف معناه إلا ببيان من المجمل كلفظ " الصلاة " فإنه بمعناه " الشرعى "مجمل لايعرف إلا من طريق صاحب الشرع - فكان بيانه بقوله - عليه السلام - " صلوا كما رأيتمونى أصلى".

وأما المشكل فهو اللفظ الذى وقع الاشتباه فى تعيين المراد منه فيعين صاحب الشرع معناه : كتعيينه - عليه السلام - معنى الخيط الأبيض ، والأسود فى قوله تعالى :" وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود" - بأن المراد منه بيان سواد الليل وبياض النهار الذى هو الفجر.

وكما روى من جزع الصحابة لما نزل قوله -تعالى- " الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك

لهم الأمن وهم مهتدون" إذ قالوا أينا لم يلبس إيمانه بظلم": فبين لهم — عليه السلام — أن المراد بمعنى الظلم فى الآية — إنما هو الشرك — لقوله تعالى حكاية عن وصية لقمان لابنه" يابنى لاتشرك بالله ، إن الشرك لظلم عظيم"وليس المراد منه أى ظلم .

الثالث أن ترد السنة تخصيصا للفظ " العام" ،واللفظ العام هو ماوضع بوضع واحد لكثير غير محصور مستغرقا لأفراده قطعا عند الحنفية وظنا عند الشافعية ، كالقوم ، والرهط ، وعلماء الحرمين وغير ذلك .

ومثاله قوله — عليه السلام — " لايرث القاتل" فإنه تخصيص لقوله تعالى:" يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين" فانه يقتضى عموم إرث الولد فى كل حال فخصه الحديث بغير حالة قتل الولد والده ، فينتفى حينئذ عموم الإرث فى كل من ثبتت له صفة الولدية وهم يعتبرون الحديث من قبيل " المشهور" الذى يمكن التخصيص به .

الرابع أن ترد السنة مقيدة "لمطلق" القرآن:

" والمطلق " هو اللفظ الدال على مجرد الذات غير متصفة بمعنى زائد عليها نحو إنسان ، وشجرة وبقرة ، ورقبة ، فيعرض لها من الوصف مايخرجها عن الإطلاق ، فيقال إنسان كريم ، وبقرة صفراء ،وشجرة طويلة ، ورقبة مؤ منة.

مما يقتضى المخالفة فى حكمها فى الحالين:

ومثاله قوله " السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما "
" فان "اليد" إسم مطلق يتناول الجارحة المخصوصة من أطراف الأصابع إلى الكتف ، قيدتها السنة بجعل القطع المطلوب شرعا إنما يكون من عند الرسغ .

الخامس أن ترد السنة ناسخة للقرآن على القول بجواز نسخ السنة للقرآن ـ وهو مذهب الحنفية دون غيره من المذاهب المانعة من صحته .

والنسخ هو انهاء حكم شرعى ثابت بدليل شرعى متقدم بدليل شرعى متأخر عنه .

ومثاله قوله ـ عليه السلام ـ " لاوصية لوارث" فإنهم اعتبروه ناسخا لقوله ـ تعالى ـ " كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خير الوصية للوالدين ، والأقربيين" .

السادس أن ترد السنة بحكم سكت عنه القرآن، والأمثلة على هذا كثيرة مثل جواز الرهن فى الحضر، والحكم بشاهدويمين المدعى وثبوت ميراث الجد، ووجوب صدقة الفطر، والوتر، ورجم الزانى المحصن ، ووجوب الدية على العاقلة .

والى هنا ينتهى مقدار تعريفنا بالسنة ، والله الهادى لأقوم طريق .

تبادل النسخ

تعريف النسخ بين السنة والكتاب

النسخ - كما يعرفه " صدر الشريعة " - هو أن يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه ، ويتضح من هذا التعريف : أولا أن الناسخ دليل شرعى ، فيشمل الكتاب والسنه ، قولا وفعلا ، وتقريرا وأصيبا الإجماع والقياس فلا يصلح ناسخا ثانيا : واحترز بكون الناسخ دليلا شرعيا ، من كونه دليلا عقليا ، فإن العقل بمعزل عنه ابتداء ، أو نسخ الأحكام الشرعية لقوله - تعالى - " إن أتبع إلا مايوحى إلى " ،" إن الحكم إلا لله "،" وأن أحكم بينهم بما أنزل الله " ، وأمثال هذه النصوص الكثيرة، ثالثا : وأن يكون المنسوخ حكما شرعيا - لاحكما عقليا ، فرفع مايسمى بالإباحة الشرعية ، أو براءة الذمة ، الثابتة بدليل العقل - إذا رفع بحكم شرعى لايسمى ذلك نسخا . لأن إيجاب العبادات فى الشرع ابتداء يزيل حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى ذلك نسخا ، رابعا : وأن يكون الناسخ متراخيا فى الزمان عن المنسوخ ، فلو كان موصولا به كالشرط والاستثناء ، والغاية ، والمخصص - على شرط الحنفية - لم يكن شئ من ذلك ناسخا ، ولا يسمى عمل شئ منه فى رفع الحكم نسخا ، وأن يكون حكم الناسخ المتراخى مخالفا على جهة التضاد للحكم المنسوخ ، فان تعقيب إيجاب دليل الصلاة بدليل الصوم - مثلا - مع تراخى الزمان - بينها لايعتبر نسخا مع اختلاف الحكمين بينهما - دون تضادهما -

نسخ الكتاب والسنة : اتفق القائلون بالنسخ على أن الكتاب ينسخ الكتاب ، لتساويهما فى إفادة اليقين ،

بمدلولهما ، ووجوب العمل بمطلوبهما ، وأن السنة المتواترة تنسخ السنة المتواترة للمعنى نفسه ، وتنسخ سنة الآحاد من حيث كانت أقوى منها لكونها تفيد اليقين ، وسنة الآحاد لاتفيد إلا الظن ، وأن أفادت وجوب العمل ، وأن السنة الآحاديه تنسخ نظيرتها لتساويهما فى القوة من كل وجه

واختلفوا فى احتمال نسخ سنة الآحاد للسنة المتواترة ، فذهب جمهور العلماء إلى جوازه عقلا ، وإلى منع جوازه شرعا ، إلا الظاهرى - وأهل " الظاهر" ثم اختلفوا فى جواز نسخ القرآن بالسنة ،ونسخ السنة بالقرآن: فمنعه الشافعية بوجه عام ، واثبته الحنفية على القطع . وفى بيان ذلك تفصيل إليك بسطه . نسخ الكتاب بالسنه : أما نسخ الكتاب بالسنة ، والمرادبها السنة المتواترة فقط ، فقد قال به جمهور الفقهاء وعامة المتكلمين من "الأشاعرة" و" المعتزلة" ، ومحققو الشافعية لكن نص الشافعى فى عامة كتبه على أنه لايجوز ، وهو مذهب أكثر أهل الحديث

ثم اختلف هؤلاء القائلون بعدم جوازه إلى فريقين: قال فريق بعدم جوازه عقلا ، وقال الفريق الآخر بعدم جوازه شرعا

إدلة الفريقين: استدل المثبتون لنسخ القرآن بالسنة بدليل العقل ، وبالوقائع الشرعيه فأفاد دليل العقل : فقد قالوا : إن القرآن ، والسنة كليهما وحى من الله - تعالى - لقوله - " وماينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى" غير أن القرآن وحى متلو والسنة وحى غير متلو" - ولايمتنع فى نظر العقل أن ينسخ أحد الوحيين الآخر ، فلا يمتنع أن تنسخ السنة القرآن ، كما ينسخ القرآن السنة ، ولو ورد خطاب الشرع صريحا بنسخ السنة للقرآن لما ترتب على فرض ذلك محال عقلا فكان نسخ السنة للقرآن جائزا عقلا ونوقش هذا الدليل بأن القرآن والسنة -وإن كان كلاهما وحيا ، إلا أن

القرآن وحى أقوى من وحى السنة ، لثلاثة أوجه :
الوجه الأول : أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال لمعاذ" بماذا تحكم ؟ قال : بكتاب الله تعالى قال: فان لم تجد قال :"فبسنة ـ رسول الله" فأقره النبى على تأخير السنة عن درجة الكتاب فى العمل الوجه الثانى : أنه أقوى من جهة لفظه ، فإن لفظه معجز ومتعبد به ، والسنة ليست معجزة ، ولا هى متعبد بلفظها ، فاكتسب بذلك أصالة فى الدلالة على الوحى . الوجه الثالث : أنه أقوى من جهة تعظيمه ، إذ لايجوز مسه إلا بطهارة ويحرم مسه على الحائض ، والجنب ، وإذا كان القرآن أقوى من السنة بهذه المثابة ، فقد تقاصر ذرعها عن بلوغ نسخه , وأما الوقائع الشرعية الدالة على نسخ القرآن بالسنة : فمنها :
حديث : " لاوصيه لوارث " فأنه ناسخ لقوله ـ تعالى ـ .. كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيرا ، الوصية للوالدين والأقربين"

ونوقش النسخ بهذا الحديث أولا : بأنه خبر واحد لايقوى على نسخ القرآن " المتواتر" ، وأن الناسخ الحقيقى لهذه الآية ، إنما هى آية الميراث ـ لقوله ـ صلوات الله عليه ـ " إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث " وقد وضح الشافعى فى الرسالة هذا المعنى ، فقال : ماتلخيصه ، وردت آية الله بكتابه الوصية للوالدين والأقربين ، ووردت آية المواريث فاحتمل أن تكون الآيتان عاملتين معا فيأخذ الوالدان والاقربون مرة بحكم الوصية ، ومرة بحكم الميراث ، وأن تكون آية الميراث ناسخة لآية الوصية ، فالتمسنا مرجحا ومبينا فوجدناه فى قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ " لاوصية لوارث " فكان الحديث مبينا لكون آية المواريث ناسخة لآية الوصية .. ثانيا : حديث الرجم

الثابت عن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — من أنه رجم ماعزا والغامدية ، لإقرارهما بالزنا — وهما محصنان ، فانه يعتبر ناسخا لقوله — تعالى — " الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " فإن هذه الآية تتناول بعمومها الزانى المحصن والزانى غير المحصن ، فاستخرج منها الحديث الزانى المحصن ، واختصه بحكم الرجم

ونوقش الاستدلال بهذه الواقعة بأنها — أيضا — خبر آحاد ، لايقوى على نسخ القرآن " المتواتر " ومايقال : إنه تقوى بانعقاد الإجماع عليه فينسب النسخ للإجماع — لا إليه — يقال فى رده ، إن الإجماع لايصلح ناسخا . أدلة المانعين :

استدل المانعون من تجويز نسخ الكتاب بالسنة من جهة العقل ، ومن جهة الشرع بالأدلة الآتية فمن جهة العقل قالوا : إن النسخ لايكون إلا فى حياة النبى — صلى الله عليه وسلم — ولا نسخ بعد وفاته . والتواتر الذى يعطى السنة صلاحية النسخ لايكون إلا بعد وفاته قطعا . فحيث يحتمل وجود النسخ لايحتمل وجود السنة المتواترة ، وحيث يحتمل وجود السنة " المتواترة " لايحتمل وجود النسخ فاستحال بذلك إمكان نسخ القرآن بالسنة " المتواترة " ومن جهة الشرع استدلوا بالنصوص الآتية : أولا : بقوله تعالى : " ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير " .. ووجه الدلالة من الآية فى ثلاثة مواضع .. الأول : إسناد النسخ والإتيان بالبدل إلى الله ، وأن البدل إنما يكون من الله من جنس المنسوخ

الثانى : قوله : " نأت بخير منها ، أو مثلها " ولايكون ماهو خير منها ، ولا ماهو مثلها — إلا ماكان من جنسها بحسب الظاهر تقول : لمن اعطاك دينارا ، لاعطيتك خيرا منه يفهم السامع منه أن ماتعطيه يكون من جنس الدنانير .

فعلى قياسه يترجح أن يكون الناسخ للقرآن قرآنا لاسنة ، ثالثا : قوله " مثلها " دل على المماثله بين البدل والمنسوخ فتعين أن يكون البدل قرآنا . ثانيا : قوله تعالى " قل مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا مايوحى إلى " ووجه الدلالة فى الأية إخباره - صلى الله عليه وسلم - بأنه ليس له ولاية التبديل ، و إنما هو متبع لما أوحى إليه ، لامبدل له و التبديل بإطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم ، فينتفى الأمران جميعا : ولا يكون له ولاية تبديل الحكم ،كما لايكون له ولاية تبديل اللفظ .

ثالثا : قوله - صلى الله عليه وسلم - " إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق الكتاب ، فاقبلوه ، وإلا فردوه " ووجه الدلالة فى الحديث ، أنه أمر برد الحديث إلى الكتاب عند ظهور المخالفه بينهما وجعل الكتاب قاضيا على الحديث ومحكما فيه ، فلا يكون الحديث ناسخا للكتاب . نسخ السنه بالكتاب : وأما نسخ السنة بالكتاب فقد أجازه كل من أجاز نسخ الكتاب بالسنه وأجازه أيضا بعض من منع نسخ الكتاب بالسنه - كعبد القاهر البغدادى - ولوح به الشافعى فى بعض كلامه ، وصريح كلامه المنع منه ، أدلةّ المثبتين : أستدلوا بدليل العقل ، والوقائع من النصوص . أمادليل العقل ، فذلك - كما سبق أن ذكرنا - أن الكتاب والسنه وحى غير متلو فلا يمتنع فى حكم العقل أن ينسخ أحدهما الأخر ، فتنسخ السنه الكتاب ، وينسخ الكتاب السنه : وهذا الأستدلال - كما بينا سابقا - ليس بصحيح فى جانب جواز نسخ الكتاب بالسنه ، لأن الكتاب أقوى من السنه المتواترة . كما بينا فينسخها ولا تنسخه وأما الوقائع من النصوص فكثيرة : منها : أن النبى - صلى الله عليه وسلم - صالح أهل مكة عام

الحديبية على أن من جاءه مسلما رده إلى الكفار، حتى أنه رد " أباجندل" وجماعة من الرجال ، فجاءت اليه امرأة فانزل الله - تبارك وتعالى - " فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار" فهذا قرآن نسخ مافعله النبى - صلى الله عليه وسلم - وفعله سنة ومنها: أن المباشرة فى ليل رمضان كانت محرمة على المسلمين فنسخت بقوله تعالى : " فالآن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم" ومنها: أن صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة فنسخ بفرض صوم رمضان فى قوله تعالى " فمن شهد منكم الشهر فليصمه" ، وإن كان هذا فى نظرنا غير واضح إلا بقرينة من قبل النبى - عليه السلام- تبين أن صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء ، لأن إضافة حكم لاحق لحكم سابق لايضاده ، ولا يقتضى إزالته فلا يعد نسخا .

أدلة المانعين استدلوا بالمعقول . وبالنص

أما المعقول . فلأن نسخ الكتاب للسنه يتخذ ذريعة للطعن على الرسول صلوات الله عليه . اذ يقول خصومه كذبه ربه ولم يرض له ماسنه ، وفيه تنفير من اتباعه ، وهو ضد مقصود الرسالة ، فامتنع القول بجوازه . ونوقش هذا الدليل بأنه لاموضع لهذه التهمة فى حقه - صلى الله عليه وسلم - فإن موضعها أن لو كان النبى ناطقا بالسنة عن نفسه ، لكنه ليس ناطقا بالسنه عن نفسه بل هو ناطق بوحى من الله له معلنا ذلك بقوله تعالى " وماينطق عن الهوى" فلما كان موضع السنه من النبى كذلك أمتنع الطعن عليه بنسخها بالقرآن. إذ ليس فى ذلك شائبة تكذيبه . أو بيان عدم الرضاء بسنة أوحى إليه بها من ربه ، وأما النص . فبقوله تعالى " وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم " .

ووجه الدلالة فيه على المطلوب إفادته أن السنه بيان للكتاب ، فلو نسخت له لم تكن بيانا له وذلك غير جائز .

ونوقش هذا الدليل من طريقين **أولا** : أن المراد بقوله "لتبين لهم" إنما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن وغيره ، وليس فى الآية حينئذ مايمنع أن يكون القرآن ناسخا للسنة. **ثانيا** : نسلم أن المراد بالتبيين فى الآية هو بيان مافى الكتاب من المجمل ، والمطلق والعام والمنسوخ بالسنه ، لكن ليس فى الآية مايدل على انحصار نطقه فى هذه الأقسام فقط ويمنع أن يكون له نطق زائد عليها. لايوصف بكونه بيانا ، ويحتاج هو إلى البيان .

تلخيص البحث

ويتلخص مما سبق أن الناس فى نسخ الكتاب والسنه على ثلاثة مذاهب . منهم من ذهب إلى أن النسخ جائز بين الكتاب، والكتاب . وجائز بين السنه ، والسنه ، وجائز بين الكتاب، والسنه متبادلا بينهما على جهة سواء. ومنهم من ذهب إلى أن النسخ لايكون إلا بين كتاب وكتاب فقط وبين سنه وسنه لاغير. ومنهم من فصل . فقال ينسخ الكتاب السنه ، ولاتنسخ السنه الكتاب وهو المذهب الذى نختاره ، وقد لوحنا بترجيحه أثناء سرد أدلة المذاهب فى الموضوع. إذ ناقشنا أدلة المذهب المضاد لهذا الرأى : أما هو فقد عرضنا أدلته سالمة عن المناقشه والإعتراض لنرمز إلى اقتناعنا به .

⁂

الاجمـــــاع

ماهـو الإجمـاع ؟

الإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ـ صلى اللـه عليه وسلم ـ بعد وفاته فى عصر على حكم شرعى .

وهذا التعريف يتضمن أمورا

الأول أن يكون الاتفاق حاصلا من المجتهدين وحدهم : أما غير المجتهدين من العامة فلا يصح الاجتهاد منهم ، ولا عبرة باجتهادهم. إن وقع منهم اجتهاد.

الثانى أن يكون هؤلاء المتجتهدون هم جميع المجتهدين فى الأمة لايتخلف منهم واحد ـ لاحتمال أن يكون الحق معه ـ ولقوله ـ عليه السلام ـ " لاتجتمع أمتى على ضلالة " ولفظ الأمة يتناول ـ على الحقيقة ـ كل الأمة على الإطلاق .

الثالث أن يكون المجمعون هم من أمة محمد ـ عليه السلام ـ دون غيرهم من أمة اليهود، أو النصارى ـ إن فرض منهم إجماع ـ لأن أمة محمد ـ عليه السلام اختصوا وحدهم بعصمة إجماعهم عن الخطأ كرامة من اللـه لهم بنص الحديث .

الرابع أن يكون الاجماع من الأمة حاصلا ـ بعد وفاة النبى ـ عليه السلام ـ لأنه لايتصور الإجماع فى حياته ـ عليه السلام ـ لأنه لا إجماع حينئذ إلا مع بيان فتواه ، ورأيه فى الحادثة التى يراد لها أن تكون محل

إجماع - ومع ظهور رأيه وفتواه فى الحادثة فمن سواه ممن يكون بحضرته يتعين أن يكون آراؤهم تبعا لرأيه وانقيادا لفتواه فلا إجماع بهم ، الآن • والنبى - عليه السلام - بين اظهرهم •

الخامس أن يكون الحكم المجمع عليه حكما شرعيا - لاعقليا ، ولا حسيا ، ولا لغويا ، من حيث كانت وظيفة صاحب الشرع الاختصاص ببيان الأحكام الشرعية •

السادس أن يكون المراد بالأمة المحمدية - ليس جميع الأمة الممتد إلى يوم القيامة - بل المراد جيل الأمة الذى يكون فى عصر بعينه •

إنقسام الإجماع

وينقسم الإجماع إلى الإجماع القولى ، والإجماع السكوتى:
فالإجماع القولى هو أن تعرض الحادثة الجديدة والمجتهدون كلهم موجودون فينطق كل منهم بحكمه فيها، ثم تتطابق آراؤهم على حكم واحد فيها من غير مخالفة واحد منهم فيها - فيكون ذلك إجماعا قوليا منهم عليها •

وهذا الإجماع حجة قطعية على ثبوت المجمع عليه قطعا إذا بلغنا على جهة القطع - ولا تظن هذا الاجماع يتصور وجوده إلا فى عصر الصحابة - رضى الله عنهم ، وإن ذهب أكثر العلماء إلى تصور إمكان وجوده فيما تلا عصر الصحابة من العصور •

والإجماع السكوتى : هو أن يبدى بعض المجتهدين رأيه فى الفتوى المعروضة ، ويسكت بقيتهم عن الإعتراض عليها

فبعد ذلك إجماعا على صحة الفتوى - لكن يشترط لدلالة هذا السكوت على الموافقة هذه الشروط :

الاولى ألا يظهر من الساكتين علامة الكراهية فيبطل معنى السكوت .

الثانى أن يكون هذا السكوت بعد فترة صالحة لدراسة الفتوى وفحصها فنقض مدة السكوت عن مدة فحص الفتوى المقدرة عرفا مبطل لمعنى السكوت عليها .

الثالث أن تكون المسألة إجتهادية ، فلو أفتى أحدهم بغير المقطوع به لايمتنع دلالة سكوت بقية المجتهدين على صحتها - لأنه حينئذ إعراض منهم عن التعرض لما هو معلوم البطلان .

وقد ذهب الحنفية وطوائف من الناس إلى القول بحجية هذا الإجماع ، ورفضه " الشافعى" ، وقال : إنه " لاينسب لساكت قول": وهو الصحيح الذى نعتمده ، ولا نعتمد سواه .

مستند الإجماع

ليس الإجماع قولا بالهوى، ولا نصبا للشرع بالرأى . فذلك مردود من قبل الشرع قطعا - ولابد له من مستند من الكتاب والسنة ينعقد الإجماع عند المجتهدين على ملاحظته ، والبناء عليه .

واختلفوا فى بنائه على إقتضاء المصلحة فمنعه الأكثرون ، وأجازه بعضهم ومن ابرزهم فخر الإسلام " البزدوى" الحنفى ونحن معه .

واختلفوا - أيضا - فى بنائه على القياس - والرأى الراجح الذى عليه الأكثر - هو جواز بناء الإجماع على " القياس " - والخلاف فى بناء الإجماع عليه - أقل من الخلاف فى ابتنائه على المصلحة .

ولنمثل لكل واحد من المستندات التى بنى الإجماع عليها فمثال الكتاب : إجماعهم على غسل الرجلين فى الوضوء دون مسحهما خلافا لبعض الطوائف ، عملا بعطف قوله - و" أرجلكم - على قوله - " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم " - وليس على قوله - " وامسحو برؤوسكم فى آية الوضوء ، أو عطفا على محل برؤوسكم - كقوله - " فلسنا بالجبال ولا الحديدا "

ومثال بناء الإجماع على السنة : الإجماع على تحريم زواج المرأة على عمتها وخالتها - بناء على قوله - عليه السلام - " لاتنكح المرأة على عمتها ، ولا تنكح المرأة على خالتها ، فإنكم أن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم ".

ومثال بناء الإجماع على القياس : إجماع الصحابة على أن حد السكران ثمانون جلدة ، وأصل " قياسه " مناظرة الصحابة فى البحث عن حد السكران إذ لم يرد فى تعيينه نص - فقال على = رضى الله عنه - أرى أنه اذا سكر هذى وإذا هذى افترى ، فأرى أن عليه حد" المفترى " - المراد بالمفترى " القاذف " - وحده - كما هو نص القرآن ثمانون جلدة .

ومثال بناء الإجماع على" المصلحة ": ما أشار به عمر - رضى الله عنه - فى جمع القرآن : على أبى بكر ، وتردد أبى بكر فى قبول مشورة عمر له أنه أمر لم يفعله النبى - عليه السلام - فى نظره - حتى قال له عمر: إنه والله خير ومصلحة للإسلام فاقتنع بقوله أبو بكر ، وامضى مشورته فى جمع القرآن وأجمع المسلمون على ذلك لعهده .

اثبات صحة الاجمـــاع

إستدل الأصـوليون على ثبوت الإجماع بـالكتـاب ، والسنة والعقل : أما الكتاب فقـد ذكروا فى ذلك جملة آيـــات نقتصر على ذكر أهم آيتين منها أقرب مدخلا فى ملاحيــــة الاستدلال : الآية الأولى : قوله ـ تعالى ـ " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى * ويتبع غير سبيـــل المؤمنين نوله ماتولى * ونصله جهنم وساءت مصيـــرا" ـ ووجه الاستدلال بهذه الآية ، أنها أثبتت أن من يخرج عـــن طاعة الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين فهو على الباطل ، والخطأ ـ لأنّ الله أوعده على ذلك بتصليته عذاب جهنم وسوء المصير ، ويلزم من ذلك أن من أطاع الرسول واتبع سبيـــل المؤمنين ، فهو على الحق والصواب ، من حيث كان الحـــق نقيض الباطل والخطأ نقيض الصواب ، فمن خرج عن احـــد النقيضين دخل فى الآخر وليس الإجماع إلا التزام طاعـــة الرسول واتباع سبيل المؤمنين، فهو حق ، وصواب وكـــان الشافعى قد استدل بهذه الآية على ثبوت صحة الإجماع. ولكـــن دلالة الآية على ثبوت صحة الإجماع ليست قاطعة ـ كما قـــال " الغزالى" ـ فهى ظاهرة فى هذا المعنى ، وليست " نصـــا" فيه ، لجواز أن يكون معناها: ومن يقاتل النبى ويتبع غيـــر سبيل المؤمنين فى نصرته والولاية له ـ فجزاءه تصليته جهنم وســـاءمصيرا. الآية الثانية : قوله ـ تعالى ـ " كنتم خيـــر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكـر" ـ وهذه الآية ـ فيما أرى أمس آية بصحة الاستدلال فى الموضوع ـ وبيانها : أن الله قد حكم بأن الأمة الأسلامية خير أمـــة أخرجت للناس بما أنها تأمر بالمعروف ، وتنهى عن المنكر. ومن المستحيل أن تكون متصفة بهذه الأوصاف التى حكـــم

الله بها لها وجميع آحادها يتفقون على الباطل والخطأ ، فلزم ألا تتفق الأمة ، إذا اتفقت ، إلا على الحق والصواب ، وهذا المعنى — أيضا — برغم قربه لايعد قاطعا ولا " نصا" فى الاستدلال لاحتمال : أن يكون مورد الآية هو من قبيل الإخبار المراد بها الأمر: يعنى كونوا خير أمة اخرجت للناس من حيث تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" — كقوله " وأمرهم شورى بينهم" المعنى ، إجعلوا أمركم شورى بينكم"

وهكذا إذا تتبعت جميع الآيات المستدل بها فى الموضوع ، لاتجد آية منها قاطعة فى إثبات المطلوب ، بل تجدها جميعا محتملة من هذا القبيل .

وأما السنة : فما روى من قوله — عليه السلام — لاتجتمع أمتى على الخطأ" — وقوله — " لاتجتمع أمتى على الضلالة — و"سألت الله ألا يجمع أمتى على الضلالة فأعطانيها".

وهذه الأحاديث هى من قبيل أخبار الآحاد الظنية — فلا يثبت بها موضوع الإجماع لأنه من أصول الدين التى لاتثبت إلا بدليل قطعى .

لكنهم قالوا : ولو أن كل واحد من هذه الأحاديث إذا كان بمفرده لايثبت موضوع" الإجماع" — إلا أنها لو اخذناها بمجموعها — فانها تفيدنا يقينا بمدلولها — لأنها تكون متضافرة على إثبات معنى واحد ، وأن لم تتفق ألفاظها — قالوا : وذلك كالإخبار بشجاعة على، وسخاء حاتم، فقد تظاهرت فى ذلك أخبار كثيرة — من أخبار الآحاد، كل واحد منها لايثبت الحكم بمفرده — ولكن مجموعها يثبت الحكم — وهذا مايسمى ب" المتواتر" المعنوى وأما استدلالهم من

طريق العقل فقد سلكوا لذلك مسلكين .. أحدهما: أن نقول : إذا اتفق جميع الناس على قضية معينة كقولهم" العدل حسن ، والظلم قبيح" ، فإن اتفاق جميعهم على ثبوتها يقتضى كونها قضية يقينية تضاهى فى ذلك المتواترات ، والمجربات لأنهم إذا اتفقوا على ثبوتها ، فإن لم تكن ثابتة فى اعتقادهم ، وهم متكلمون بها كان ذلك تواطؤا منهم على الكذب ، لكن تواطؤهم على الكذب حينئذ مما يحيله العقل . لأنه يؤدى إلى الطعن فى المتواترات ، لكن الطعن فى المتواترات ممتنع — إذ حصل التسليم بافادة الأخبار المتواتره الصدق بمجيزها ضرورة ، وإن كانت ثابتة بدليل العقل عندهم مع ثبوتها فى اعتقادهم لها فإن حكم العقل بها على وفق اعتقادهم ، ثم كان حكمه خطأ فى الواقع فذلك ممتنع ، لأن جواز الخطأ على جميع الناس جيلا بعد جيل بما فيهم الأنبياء والأذكياء واستمرار وجوده بينهم ، بغير أن يتنبه له من هذه الطوائف فى هذه الأجيال كلها أحد يؤدى إلى رفع الثقة بالعقل أصلا وهو من أبطل الباطل.

وإن حكم العقل بها فكان حكمه على وفق اعتقادهم مع مطابقة اعتقادهم للواقع — كان ذلك هو المطلوب فى تصور صحة اتفاق جميعهم على القضية التى وقع اتفاقهم على مضمونها ، وذلك عين تصور الإجماع — فإن الأجماع — كما علمنا — هو اتفاق مجتهدى الأمة على أمر شرعى ، وأنه داخل فى مطلق الاتفاق المعتد به على أمر . ومرد هذا الدليل — فى نظرى — إلى الإعتماد على البصيرة العامة للأمة ، وأن البصيرة العامة فى الأمة لاتخطئ . المسلك الثانى : وبيانه أن الصحابة إذا قضوا فى قضية ، وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يتعقل أنهم قاطعون بها إلا عن مستند قاطع — فإذا زاد عددهم إلى حد عدد التواتر — وهو الحد الذى

لايجوز عنده الكذب ، والخطأ من أهل التواتر - فالعادة تحيل عليهم حينئذ الكذب والخطأ ، حتى لايتنبه أحد منهم للحق فى ذلك - وإلى أن القطع فى غير محل القطع خطأ ، فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العادة ، فإن قضوا عن اجتهاد واتفقوا عليه ، كان قضاؤهم صحيحا وحقا ، فإن قيل اعتمادكم فى هذا المسلك الثانى على أن ما أجمع عليه الصحابة حق ، وليس بخطأ ، فما الدليل على وجوب اتباعه .

والجواب : هو أن الحق إذا ظهر وجب اتباعه لمن ظهر له - لأنه ليس وراء الحق إلا الضلال ، والضلال يمتنع اتباعه ، قال - تعالى - " فماذا بعد الحق الا الضلال " واقطع من هذا منحيث أن الإجماع لايقبل التأويل - أن نقول إن الإجماع قد انعقد مرة أخرى على وجوب اتباع ما انعقد عليه الإجماع من الأحكام وأنه من الحق الذى يجب اتباعه وتلقيه من الأمة بالقبول .

إمكان الإجماع ظن بعض العلماء كالنظام وغيره أنه لايمكن انعقاد الإجماع من الوجهة العملية - وحجتهم فى ذلك أن الإجماع مبنى على اتفاق جميع المجتهدين ، والمجتهدون متفرقون فى الأمصار، فلا يمكن حصرهم ومقياس الاجتهاد عند المجتهدين من المقاييس المرنة التى تختلف فيها الأنظار باختلاف تقديرات العلماء الشخصية ، فربما أعتبر بعض العلماء مجتهدا فى نظر بعض العلماء ، ولم يعتبر كذلك فى نظر البعض الآخر . قالوا: ومن أجل هذا كله يمتنع إمكان حصول الإجماع لعدم تحقيق ركنه - وهو وجود المجتمعين كلهم فى صعيد واحد، أولئك الذين لايتحقق الإجماع إلا باتفاق جميعهم ، والحق أن هذا الكلام يحتاج إلى تفصيل ، فإن الإجماع يتمثل فى طورين: طور الصحابة - رضى الله عنهم -

وطور من جاء بعدهم من علماء المسلمين فأما الإجماع لعهد الصحابة - رضى الله عنهم - فلا ينطبق فى الاعتراض على إمكانه شىء مما قاله هؤلاء - لأن الصحابة بعد عهد النبى - عليه السلام - كانوا محصورين فى المدينه - ومن خرج منهم إلى الأمطار على ندرتهم كانوا بحيث يعلم مكانهم ورأيهم ه ولا يشك فى اجتهاد علمائهم لأنه أمر محقق ، فلا يمكن القول باستحالة اجماعهم - رضى الله عنهم - وأما إجماع من كان بعدهم من العلماء فى عصورهم السابقة - فيمكن أن ينطبق عليه كلام المنكرين لإمكان الأجماع أما عصرنا الراهن فلا يكاد يختلف عن عصر الصحابه فى إمكان تحقيق الإجماع فيه من كل الوجوه ، وذلك لانكشاف العالم الإسلامى بجميع بلاده ، وأممه ، ومؤسساته العلمية بعضه لبعض بواسطة تقدم المواصلات فى البر، والبحر، والسماء ، ومن وراء جستدر بحيث لايكون فتوى العالم الذى معك أقرب لسمعك من فتوى العالم الموجود فى أقصى الأرض ، وقد أفضى قيام نظام الجامعات المعروف إلى إثبات مقاييس التخصص للعلماء وأهلية التفوق فى أصناف العلوم - ومن بينها العلم الإسلامى ، بما يمنع من الجهالة بأهل الاجتهاد، أو الاختلاف المعطل للاعتراف بكفايتهم .

القيـــاس

ماهو القيـــاس ؟

القياس تعديـة الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لاتدرك بمجرد فهم اللغة ويشتمل هذا التعريف على الأمـــور الآتية :-

الأصـل - وهو المقيس عليه

والفرع - وهو المقيـــس

العلة - وهى المعنى الذى يقتضى تعدية الحكم مـــن الاصل إلى الفرع،حكم الأصل - وهو الحكم الثابت للأصل بالنـص أو معقول النص أو الإجماع - وهذه الأمور الأربعة هى أركـان " القياس " التى يتقوم بها.

وأما حكم الفرع المنتقل إليه من الأصل بواسطة "العلة " فإنه يعد ثمرة هذه الأركان ، حين تجتمع فتكون عمليـــة " القياس " التى يقوم بها المجتهد بنظره.

ومعنى التعدية نقل الحكم من الأصل إلى الفـــرع - والمراد نقل مثل حكم الأصل للفرع ، لأن حكم الأصل لاينتقـل من الأصل حتى يبقى الأصل فارغا من الحكم الذى يفترض أنــه انتقل منه إلى الفرع ، بل المعنى أننا نثبت فى الفـــرع حكما مماثلا من كل الوجوه لحكم الأصل لايفترق عنه إلافـــى التشخيص بالمحل .

وأما قولنا فى " العلة " إنها لاتدرك بمجرد فهم اللغة فمعناه أن " العلة " التى يثبت بها الحكم فى المسكوت عن حكمه ، تنقسم إلى نوعين : " علة " تفهم بمجرد فهم اللغـة

بحيث أن كل من يفهم دلالات أساليب اللغة يفهمها من غير معاناة ، وتأمل ، كما يفهم العارف باللغة المعانى من الألفاظ الموضوعة لها ، من غير معاناة ونظر.

ومثاله : قوله ـ تعالى ـ " ولا تقل لهما أف " فان هذا النص دال على تحريم التأفيف من الولد لوالديه ويفهم منه ككل عارف باللغة الحكم بتحريم ضربهما وتجويعهما بالطريق الأولى من غيرجهد عقلى ، ولا بحث ، لأنه يفهم من النص بداهة أن" العلة " فى تحريم التأفيف هى كون " التأفيف" أذى لا لخصوصه فيطرد هذه " العلة " فى كل عمل مؤذ" موجه للوالدين ، ويترتب عليها الحكم بتحريمه ويسمى العمل بهذه العلة " دلالة نص " ـ أو " فحوى الخطاب " وهى تقع فى مراتب الاستدلال بعد مرتبة الاستدلال بعين النص ، فهى دون" النص " ـ وفوق " القياس " فى إفادة الاحكام.

وعلة أخرى من نوع آخر، وهى المخصوصة بباب " القياس" وهى التى لاتدرك إلا بعد تأمل وبحث عقلى ، ونسوق اليك بيانها بمثال يوضح لك أركان القياس كلها .

قال تعالى :" إنما الخمر والميسر والأنصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون": تأمل المجتهدون هذا النص ، وبحثوا عن علة تحريم الخمر فيه فعلموا أنها " الإسكار" بدلالة عقلية ـ وهى قوله ـ تعالى ـ فى تمام الكلام ـ " انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فإنه لايؤدى لهذه المفاسد بين الناس فيما يتعلق بالخمر من الأوصاف الا معنى" الاسكار" الموجود فى الخمر ، فقد رأيت أن " العلة " لم تستفد من قبيل محض الإدراك اللغوى وإنما استفيدت من تأمل العقل وبحثه فى النص وراء دلالة اللغة .

ثم إنهم نظروا فوجدوا أن" النبيذ" مسكر فعلموا أن علة تحريم الخمر - وهو " الإسكار" موجودة فى النبيذ فقاسوا" النبيذ" على الخمر فى حكمها وهى الأصل بعلة " الإسكار" - إلى الفرع وهو " النبيذ" وحكموا بحرمة النبيذ كحرمة الخمر.

شروط القياس

شروط القياس أربعة

الشرط الأول ألا يكون حكم الأصل مخصوصا به بنص أو إجماع وذلك لتحليل تسع زوجات للنبى - صلى الله عليه وسلم - فإن هذا الحكم مخصوص بالنبى - صلى الله عليه وسلم - بقوله - تعالى - " يا أيها النبى إنا احللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن" . وكأنفراد شهادة خزيمة - وهى شهادة الواحد بالإثبات ، لقوله - عليه السلام - " من شهد له خزيمة فحسبه" فكل من هذين الحكمين - ولهما نظائر - مخصوص بمحله بدليل ناص على هذه الخصوصية ، فلا يمكن تعدينه لمحل آخر بمقتضى هذه الخصوصية ، وإذا امتنع تعدية الحكم امتنع إمكان القياس على الأصل الموصوف بالحكم الثابت له .

الشرط الثانى ألا يكون معدولا بحكم الأصل عن سنن القياس - وهو القاعدة المعهودة المستمرة فى ترتب الأحكام على العلل ، بحيث إذا أضيف الحكم إلى العلة انتظم ، وفهمت معقوليته . فهذا هو معنى القياس فى هذا الموضع ، وليس معناه الإصطلاح المضطرد المستعمل فى توليد الأحكام :وله صورتان: أولاهما: أن يكون حكم الأصل مما لايدرك العقل حكمته - كأعداد الركعات فى الصلوات واختلافها فى فروض الأوقات ، فإن ذلك مما لايعقل العبد علته ، إذ كان أمرا لايعقل العبد "علته" فلا يمكنه القياس عليه ، من حيث كان

ادراك " علة " الحكم هو الذريعة لتعديته لمحل آخر والثانية ألا يكون حكم الأصل خارجا عن قاعدة "القياس"- وذلك كالحكم بأن أكل الصائم الناسى فى نهاية رمضان لايفطره ، فلا يصح أن نقيس عليه حال الصائم المفطر خطأ - فنحكم بعدم فطره - إذا أكل أو شرب خطأ لأن تصحيح صوم الناسى مع وجود المنافى لركن الصوم إنما جاء خارجا عن مقتضى قاعدة القياس بالنص : -

وهو قوله - عليه السلام - " أتم على صومك " فإنما أطعمك الله وسقاك" لمن كان أكل وشرب ناسيا ، إذا كان الأمر كذلك فلا يتوجه قياس المخطىء بالفطر على الناسى

ومن ذلك - أيضا - تقوم المنافع فى عقد الإجارة ، فإنه خارج عن سنن القياس لأن عقد الإجارة يقتضى ثبوت المعاوضة بين المال المتقوم - وهو المال الواجب البقاء بعينه ، أو بمثله ، او بقيمته - وبين المنافع وهى غير متقومة ، لأنها غير قابلة للبقاء من حيث هى أعراض متلاشية لاتقبل الاستقرار ، فالمعاوضة بين المال والمنفعة إذن تجرى على مخالفته مقتضى العدل ، لأنها معاوضة بين ماهو ذات موجود وبين ماهو عرض معدوم فكان المفترض ألا يصح هذا العقد لهذا المعنى - لكن الشارع شرع صحته بقوله تعالى -"وآتوهن أجورهن" وقوله : إخبارا عن زواج ابنة شعيب من موسى "- وقوله لموسى - عليهما السلام - " على أن تأجرنى ثمانى حجج" فكان هذا العقد بعد تصحيح الشارع له بهذه النصوص على غير مقتضى القياس مستثنى من قاعدة القياس ، فامتنع بسبب ذلك أن يقاس على تقوم المنافع فى الإجارة تقومها فى المغصوب كسكنى دار ، أو ركوب دابة - إذا استغل الغاصب منافعهما.

الشرط الثالث : كأن يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا بالكتاب أو السنه ، أو الإجماع من غير تغيير إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه وهذا الشرط مقيد بقيود كثيرة ، نوضح معناها فيما يلى :

الاولـ أن يكون المعدى حكما شرعيا لأن الحكم الشرعى هو الذى يحتمل قبول التعدية بواسطة " القياس " لا أن يكون حكما " لغويا " فإنه لايقبل " التعدية " بالقياس ، لأن الأسماء الموضوعة على معانيها اللغوية والشرعية - لاتثبت بالقياس لأن علة إطلاقها على مسمياتها محض الوضع والواضع لم يضع الأسماء لمعانيها بشرط مناسبة اقتضت خصوص هذه التسمية - وإنما كان يضع الأسماء للمعانى بغير التزامه شرط اقتضاء المناسبة بين الأسماء والمسميات فيضع مثلا ، إسم " فرس " وابل ، وجبل لغير الاعتماد على وجود مناسبة بين هذه الأسماء ومسمايتها وأحيانا ينظر لاقتضاء المناسبة بين الأسماء والمسميات لكن لايقصد أن تكون المناسبة شرطا لإطلاق الأسم على المسمى بل بقصد أن يكون وضع هذا الاسم لهذا المعنى من حيث وجدت مناسبة بينهما أولى بالوضع له من غيره ، ومثاله : لفظ " القارورة " - فإنه اسم للإناء الذى فيه المائعات - ولفظ " الخمر" فإنه من هذا القبيل - لأنه اسم لشراب يحصل به مخامرة العقل ، لكن يمتنع إطلاقه على كل شراب مخامر العقل ، كالحشيش ، والسيكران ، فإنه إن اطلق على أحدهما بطريق المجاز ، فلا حظر فى ذلك - وإن اطلق بطريق الحقيقة امتنع صحة الإطلاق لعدم ثبوت الوضع له - وإن أطلق على كل من المعنيين - الحقيقى والمجازى - امتنع - أيضا - لامتناع دخول المعنى الحقيقى ، والمعنى المجازى تحت دلالة لفظ واحد فى الاستعمال والقصد ومن التطبيق على ذلك منع " الحنفية "

قياس " اللواط" على " الزنا " ، لغة وشرعا ، خلافا للشافعي فإنه يعطى للواط حكم " الزنا " أما المنع " لغة " فإن تسمية معنى اللواط زنا بغير للوضع له بناء على أن كلا منهما سفح الماء في موضع مشتهى محرم شرعا يعد من القياس لغة ، ولا يجوز القياس في اللغة — كما أشرنا لسبب ذلك ، وأما شرعا ، فلأن مفسدة الزنا هي أشد من مفسدة اللواط لما يشتمل عليه من هتك حرمة فراش الزوج ، وخسبة غير ولده اليه — إن كانت المزنى بها زوجة للغير ، والتسبب غالبا في إهلاك ولد الزنا بالضياع وعدم الرعاية له وإذ كانت مفسدة الزنا" أشد من مفسده " اللواط" — فلا يجوز قياس اللواط على " الزنا" شرعا — كما لايجوز ذلك لغة .

القيد الثاني : أن يكون الحكم في الأصل ثابتا بأحد الأصول الثلاثة : الكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، فإن كان حكم الأصل ثابتا بالقياس ، امتنع إثبات حكم بالقياس على هذا القياس ، لأنه إذا اتحدت " العلة " في القياسين كان الواسطة بين الأصل والقياس الثاني ضائعا ، لأن القياس الثاني المبنى على" العلة " المتحدة يكون مساويا من كل وجه للقياس الأول من حيث ابتناؤه على عين" العلة " ، فلا معنى لتوسط القياس الأول بين الأُصل ، والقياس الثاني وإن لم تتحد علة الأصل في القياسين بطل أحدهما لابتنائه على غير العلة الموجودة في الأصل التي اعتبرها الشارع في إثبات الحكم مثال ذلك : إذا قيس الذرة على الحنطة في التحريم بعلة اتحاد الجنس ، والكيل ، ثم أريد قياس شيء آخر على الذرة كالأرز ، فإن تحققت فيه العلة — وهي اتحاد الجنس ، والقدر — " كيلا " — كان قياسه على الحنطة أولى ، فلو قيس على الذرة — دون الحنطة مع وحدة " العلة " —

كان قياسه على الذرة فضولا ، وإن لم توجد "علة" الأصل في القياس الأول وهو قياس الذرة على الحنطة - لم يصح قياس الأرز على الذره - لانعدام وجود العلة المصححة لهذا القياس

القيد الثالث : ألا يغير القياس حكم الأصل حين يتعدى منه إلى الفرع ، بل يظل الحكم في الأصل وفي الفرع شيئا واحدا ، ومثال ذلك أنه لايصح من الذمي "الظهار" - كما يصح من المسلم قياسا للذمي على المسلم في صحة الطلاق منه - لأن ذلك يؤدي الى تغيير حكم الأصل ، لأن الحرمه الثابتة في المرأة بسبب " الظهار" - تنتهي بالكفارة ، وبالنسبة للذمي لاتنتهي بالكفارة - لأن الذمي ليس من أهل الكفارة من حيث اشتمال الكفارة على ضرب من العبادة ، والذمي ليس من أهلها

ومثاله - أيضا - أنه لايصح تعليل " الربا" " بالطعم" في " المطعومات" الربوية ، لأن ذلك يؤدي لتغيير حكم الأصل عند بيع العدديات بمثلها ، كالجوز ، والبيض ، فإن الحرمة في الأصل وهو الحنطة ، والثمر حرمة ترتفع بالرجوع إلى المساواة بين البدلين : فلو بعنا أردب حنطة بجنسها أردبا ونصفا لكان ذلك حراما - فلو حذفنا زيادة نصف الأردب المشروط في العقد لارتفعت " الحرمة" ، بالرجوع إلى حد المساواة بين هذين البدلين وصح العقد ، وأما العدديات فحرمتها مطلقه لاتقبل الانتهاء إلى حد المساواة بين البدلين ، لأن المساواة إنما تكون بينها بالعدد ، والمساواة بالعدد غير معتبرة ، فثبت فيها الحرمة - ومن حيث أن الرجوع إلى المساواة في هذه العدديات غير ممكن ، وسقوط الحرمة معلق بالمساواة بينها فقد ثبت فيها الحرمة ، وتظل الحرمة مستمرة ، ففي هذا المثال يتغير الحكم في الفرع عما كان عليه في الأصل : كان الحكم في الأصل حرمة تنتهي بالمساواة بين العوضين ، وفي الفرع

حرمة لاتنتهي بالمساواه بينهما لعدم إمكان المساواة - على مابينا .. القيد الرابع : أن يكون الفرع المعدى إليه حكم الأصل هو نظير الأصل ، فلو لم يكن نظيره لم تصح التعدية

ومثاله : أنه لايصح قياس المخطئ بالفطر في نهار رمضان على الناس في عدم وجوب القضاء عليه لأن المخطئ أقل عذرا في الخطأ - لأنه لايخلو من شائبة تفريط ، أما الناس فإنه أكثر عذرا ، لكونه عارضا سماويا لاينضبط بإرادة الانسان الخامس : ألا يكون في الفرع المدعى مناظرته للأصل ، نص يثبت فيه حكما - لأنه أن أثبت فيه حكما موافقا للقياس ، فإضافة ثبوت الحكم إلى النص أحق من اضافة ثبوته إلى القياس ، وإن اثبت فيه حكما مخالفا للقياس فالعمل بالنص مقدم على العمل بالقياس .. الشرط الرابع : ألا يغير القياس حكم النص : فلا يجوز قياس الإطعام في كفارة اليمين على الكسوة في إيجاب التمليك من المطاعم ، لأن مفاد النص قوله - تعالى - " فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم " هو إباحة الطعام وتمليك الكسوة - لأنه لايحتمل في إخراجها إلا التمليك من المسكين فيتعين فيها ، فلو قلنا في وجوب الكفارة بالطعام أن يكون تمليكا لا إباحة قياسا على وجوب التمليك في الكسوة ، لكنا قد غيرنا حكم النص ، ونقلناه في إيجاب الطعام من معنى الإباحة إلى معنى التمليك باستعمال القياس - وهو ممتنع لزياده قوة النص على قوة القياس في إثبات الأحكام ولا يجوز اشتراط صفة الإيمان في الرقبة المخصوصة بكفارة اليمين قياسا على اشتراط هذه الصفة في الرقبة المخصوصة بالقتل الخطأ - لأن النص الوارد في كفارة اليمين ورد مطلقا عن هذا القيد ، فلو أثبتناه فيها - قياسا على كفارة القتل الخطأ لكنا قد غيرنا حكم النص

من الاجتزاء فى كفارة اليمين برقبة فقط مطلقه عن صفة الإيمان إلى الرقبة بوصف الأيمان المشروطة فى كفارة القتل - وهو غير جائز لما قدمنا -

حكم القياس

الكتاب ، والسنة يثبتان الحكم قطعا - إذا كان الكتاب قطعى الدلالة ، أو كانت السنة قطعية الدلالة ، والثبوت ، ويثبتان الحكم ظنا إذا كان الامر فيهما على غير ذلك وبالنسبة لظنية دلالة القرآن فقط ، والإجماع إذا حصل القطع بسنده يثبت الحكم قطعا أما القياس فإنه يثبت الحكم ظنا كخبر الواحد ، لتعرضه لاحتمالات الخطأ فى تكوينه من المجتهد ، كاحتمال أن تكون " العلة " غير متعدية فيراها المجتهد متعدية ، أو أن يكون مايراه المجتهد " علة " وهو غير " علة " ، أو أن يكون الأصل غير معلل فيظنه معللا ، وكاحتمال عدم وجود العلة فى الفرع فيظنها موجودة فيه ، وغير ذلك مما يوقفه عن إفادة القطع ويرده إلى إفادة الظن - أى غلبة الظن بالحكم .

وهذه الأصول الثلاثة تثبت الحكم بذاتها ، أما " القياس" فإنه يثبت الحكم بناء على هذه الأصول الثلاثة - لأنه محتاج فى تكوينه إلى الاستناد لواحد منها . فهو بذلك مظهر للحكم لامثبت له - كما قلنا .

وحقيقته أنه ذريعة لبيان كون النص والإجماع على صفة من العموم تشمل الحكم الثابت فى الفرع ، وعدم قصوره على الأصل وحقيقة التعدية أنها ابانة ، وإظهار لكون حكم الأصل موجودا فى الفرع .

طرق معرفة العلة القياسية

لايتم تصور حقيقة القياس إلا بتصور الطرق الموصلة لمعرفة " العلة " التى هى أهم أركان " القياس بل هى ركن القياس المقوم له دون غيرها - فى رأى فخر الإسلام " البزدوى "

وتعرف " العلة " بطريق النص تصريحا كقوله تعالى: " من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا " فإن كلمة " من أجل " لفظ صريح فى إفادة " العلة "، أو تلويحا ، ويسمى " إيماء " وذلك أن يرتب الشارع على الوصف حكما بأسلوب لغوى يدل على " علية " الوصف للحكم - كقوله " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " فإن استعمالات العرب تفيد أن ترتيب الحكم على الوصف بحرف " الفاء " يدل على أن هذا الوصف هو علة لهذا الحكم أو بطريق الإجماع ، فإن المجتهدين أجمعوا على أن " الصغر " علة للولاية على " الصغير " فى ماله فيقاس عليها الولاية عليه فى الزواج .

او بطريق " المناسبة " : وهى أن يكون الوصف ملائما لإسناد الحكم إليه بحيث إذا قلنا إن هذا الوصف مؤثر فى إثبات هذا الحكم قبل العقل ذلك ، ولم ينفر منه .

ومثاله : البحث فى علة تحريم الخمر وتحسس أوصافها أيها يصلح أن يكون علة للتحريم: فمن أوصافها أنها مائع - وهذا الوصف لايصلح أن يكون علة للتحريم لأن الماء، واللبن، وأمثالهما مائعات غير محرمة .

وأنها موضوعة فى "الدن" وهذا الوصف لايصلح أن يكون علة للتحريم لأن العسل ، والسمن واشباهها قد تكون موضوعة فى " الدن" - وهى غير محرمة " -وإنها معتصرة من العنب الآن - وهو وصف لايصلح " علة " التحريم - لإجماع الأمة على إباحة عصير العنب الطازج غير المسكر ولا يجد العقل فى عصير العنب الطازج علة مناسبة لتحريمه .

وأخيرا - هو أنها مسكرة تمنع عقل شاربها عن فهم خطاب الشارع - وإذن فهذا الوصف بالذات هو الذى يحكم العقل بأنه " الوصف " الصالح المناسب لأن يكون شرعا علة تحريم الخمر ولذلك قال " أبو زيد الدبوسى" .. " العلة هى الأمر الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول" .

⁂

الاستحسان

الاستحسان مأخوذ من قولهم: استحسن الشيء إذا ارتآه حسنا - وقد اختلفت أنظار الفقها في تقويم الاستحسان من حيث هو دليل شرعي ، وذلك باختلاف تصورهم لحقيقة معناه ، فقد تصوره بعضهم على أنه محض استذواق لحكم فقهي يتيأدى بالفقه إلى تقديمة في العمل ، ومن تصوره كذلك أنكر كونه دليلا فقهيا ، لأنه حينئذ يكون نصبا للشرع بالرأي ، وهو مردود على الإطلاق - حتى قال الشافعي : " من استحسن فقد شرع " ، يعني من اثبت حكما شرعيا بمحض استحسانه له فقد نصب نفسه شارعا للأحكام مع أن شرع الأحكام مخصوص بالله وحده والحنفية القائلون به يتصورونه على وجه آخر ، فهم يقولون : إنه دليل داخل في ضمن أدلة الشرع المتفق عليها - وليس هو دليلا زائدا عليها ، فالقول بأنه محض استذواق للحكم مضاد لتصور مفهومه عندهم فإذا كان إنكاره راجعا إلى خصوص تسميته بـ " الاستحسان" ، فقد نقل عن الأئمه استعمالهم لهذه التسمية : فقد أطلقوا لفظ " الاستحسان" على تسويغ دخول " الحمام" بالأجر المعلوم مقابل استعمال الماء ، والمكث فيه ، مقدارا مجهولا ، ومدة مجهولة ، وعلى جواز شرب الماء من يد السقاء بثمن غير معلوم ، واستعمله الشافعي نفسه في قوله : " أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهما"، واستحسن ترك شيء من الكتابة للمكاتب " وإن كان إنكاره راجعا إلى معناه من حيث يظن أنه شرع بالرأي المحض ، فليس كذلك - لأن المراد به عند " الحنفية" - أنه دليل من أدلة الشرع المتفق عليها - وتسميته بـ " الاستحسان" إصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح

وقد اختلفت عبارات القوم في تعريفه : ونورد له هنا

ثلاث تعريفات مشهورة **أولها** : قول بعضهم : الاستحسان عبارة عن دليل ينقدح فى ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، ونوقش هذا التعريف من جهة معنى انقداح الدليل فى ذهن المجتهد: فإذا كان معناه تيقن الدليل ووضوحه فى ذهن المجتهد لكن يعسر عليه الأبانة عنه بصيغة كلامية ، فلا بأس بذلك ، ووجب عليه العمل به - لأن العبرة فى إثبات صحة الحكم الاستيقان من صحة الدليل ، ووضوحه فى نفس المجتهد، وإن كان معناه الشك، والغموض الذى يحيط بالدليل فى ذهن المجتهد فذلك يعد خيالا ، لا دليلا يثبت حكما ، فيمتنع العمل به **ثانيها** : قول " الكرخى": إنه العدول فى مسألة عن الحكم بما حكم به فى نظائرها إلى خلافه بما هو أقوى "

ثالثها : قول صاحب " التوضيح" : "إنه دليل فى مقابل القياس الجلى ": والمراد بـ " القياس الجلى" - القياس الذى تتبادر إليه الأذهان ، والناظر فى الدليلين الأخيرين يرى مؤداهما واحدا ، فأما الدليل الذى يقع فى مقابله القياس ، فهو يقع على أقسام:

الأول : النص ، كما فى جواز عقد" السلم" ، فإن مقتضى القياس ، النهى عن بيع ماليس عند البائع ، لقوله : - عليه السلام - " لاتبع ماليس عندك": فلما هاجر النبى - عليه السلام - إلى المدينة وجدهم يسلفون فى السنة والسنتين ، فقال " من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم" ، وكما فى الحكم بصحة الصوم مع الأكل والشرب ناسيا" ، فإن ذلك مخالف للقياس ، لأن مقتضى القياس بطلان الصوم لعدم تعقل وجوده مع وجود المنافى له لكنه صح لقوله - عليه السلام -" أتم على صومك ، فإنما أطعمك الله وسقاك "، وكان الحكم بصحته على هذا الوجه لايفسر إلا بكونه استحسانا ملحوظا من قبل الشارع ...

الثاني الإجماع ، وذلك كما فى " الاستصناع " وصورته أن يتعاقد شخص مع صانع على أن يصنع له شيئا كثوب أو أثاث ، فإن مقتضى القياس عدم صحة العقد ، لعدم وجود المعقود عليه فى الحال - لكن التعامل فى كل العصور وقع بذلك لحاجة الناس لهذه المعاملة وأقرها أهل الاجتهاد فكان ذلك إجماعا منهم على جوازها ومنه دخول الحمام بأجر معلوم نظير الاستحمام ، فإن فى ذلك من مخالفة القياس جهالة المدة التى يقضيها المستحم فى الحمام ، وجهالة مقدار الماء الذى يستعمله فقد أجمع العلماء على جوازه لجريان تعامل الناس به فى كل العصور.

الثالث : " الضرورة " : ومثاله الاكتفاء بتطهير الآبار والحياض المتنجسة بأخراج مايكون فيها من الماء المتنجس مع أن أخراج مايكون فيها من الماء المتنجس مع استمرار دخول الماء إليها من أسفل الآبار ، وأعلى الأحواض مانع من تطهيرها وزوال النجاسة عنها ، لأن نبع الماء فى الآبار ، وخريرها فى الأحواض ، يظل متصلا بالماء النجس ، فيظل يتنجس باستمرار اتصاله به ولا سبيل للفصل بين المائين ، فاكتفوا من أجل ذلك فى طهارة الآبار ، والاحواض المتنجسة بإخراج ماكان فيها من مقدار الماء .. وهذه الأقسام الثلاثة لاخلاف فى إقرارها بين العلماء .

الرابع : - وهو القسم الذى وقع الخلاف فى صحة الاستحسان من حوله - " القياس الخفى فى مقابلة القياس الجلى " - كما ذكرنا - فيسمى القياس الخفى الذى يترجح أثره استحسانا - وهو ما اختص به الحنفية - ولهذا القياس الخفى مع تعامله مع القياس الجلى صور ، نوضحها على الوجه الآتى :

أحدهما: " ماقوى أثره ، وخفى ملحظه " والمراد بقوة أثره هو: زيادة مفعولية إثبات الحكم به بأن يكون أقرب لمنهج الشرع فى إثبات الأحكام والثانى: " ماظهر صحته ، وخفى فساده " وكذلك القياس الجلى المقابل به ينقسم إلى قسمين: أحدهما ماضعف أثره ، وظهر ملحظه والثانى ماظهر فساده ، وخفى صحته ، فإذا قوبل القسم الأول من القياس الخفى — الذى قوى أثره — وهو مانسميه " الاستحسان" — بالقسم الأول من القياس الجلى ، الضعيف الأثر، ترجح العمل بالأول على العمل بالثانى ، ومثاله ماذكروا أن سؤر سباع الطير كالحدأة والنسر، والغراب يجب الحكم بنجاسته قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والنمر للعلة المشتركه بينهما ، وهى نجاسة لعاب كل من الصنفين لكونه متولدا من لحمهما النجس — وهو قياس جلى لكن يعارضه قياس أدق منه ، وهو قياسها على الهرة ، وسواكن البيوت ، لأنها تشرب بمناقيرها وتأخذ الماء أخذا ، فليست لها السنة رطبة تحمل اللعاب كألسنة سباع البهائم ، ومناقيرها عظم لاتحلها النجاسة ، فامتنع القول بنجاسة سؤرها لذلك — خلافا لمقتضى القياس الجلى ، وترجح الحكم بطهارته بناء على هذا القياس الخفى القوى الاثر ، الخفى اللحظ ، الذى نعنى به " الاستحسان" ،

وإذا قوبل القسم الثانى من قسمى " الاستحسان" — وهو ماظهر صحته وخفى فساده بالقسم الثانى من القياس الجلى — وهو ماخفى صحته وظهر فساده ، ترجح العمل بالقياس الجلى على العمل بالاستحسان ومثاله: الحكم بعدم إجزاء الركوع عن سجدة التلاوة المقروءة فى الصلاة ، قياسا على أن الركوع لايجزىء عن السجدة فى الصلاة — وهو قياس ظاهر الصحة لكنه خفى الفساد، ووجه ذلك أنه معارض، بقياس أدق منه فإن المقصود بسجود التلاوة إنما هو اظهار الخشوع ، والاستدلال

لله - كما قال فى شأن " داوود" - عليه السلام - " وخر راكعا وأناب " يريد بالركوع السجود - وإذا كان المراد من سجدة التلاوة هذا المعنى - فلا تقاس على سجدة الصلاة وإنما تقاس على أصل آخر - وهو جواز دفع القيمة فى القدر الواجب من الزكاة ، بدلا عن العين المستحقة ، لعلة تحقيق مقصود الشارع فى كل منهما .

المصلحة المقصودة للشارع
فى شرع الأحكام

=xxxx=

١ - معنى المصلحة فى الشريعة

أصل الشريعة الذى يتبنى عليه قواعدها الكلية وأحكامها الجزئية - إنما هو رعاية المصالح الراجعة لخدمة العباد، وتقرير استقامة أمور حياتهم واستتباب معايشهم فى الحياة الدنيا، والظفر بالنجاة والنعيم فى الحياة الأخرى. ليس لله من ذلك غرض يعود عليه لذاته فإن الله غنى عن العباد، كيف وهو خالقهم ؟ ولأنه لو كان مستغرضا لذاته دون عود الغرض من فعله إليهم. لكان محتاجا لهذا الغرض الباعث له على الفعل. ولو كان محتاجا لغرض من الأغراض، لكان ناقصا مستكمل الذات بتحصيل هذا الغرض، لكن النقص عليه محال.

فثبت إذن أن وضع الشريعة من قبل الشارع لاغرض له منه إلا مصلحة العباد الذين وضعت الشريعة لهم انقاذا لمقتضى اسمائه فى خلقه من الحكمة فى إقامتهم والرحمة بهم والإحسان إليهم.

وأنه لايحتمل أن يكون فيها حكم يضاد مصلحة العباد على القطع ولو جاز أن يكون فيها حكم من هذا القبيل لم يكن منها بل يعد دخيلا عليها باجتهاد خطأ لم يصحبه المجتهد، لأنه حيث تمحض وضع الشريعة لمصلحة الخلق على القطع استحال أن يكون فيها بحسب الحقيقة حكم مضاد لمصلحة المكلفين، ولزم أن تكون جميع أحكامها فى مصلحتهم.

...

والمراد بـ "المصلحة" جلب المنفعة ودفع المضرة .

ومعنى المنفعة هو اللذة أو ماكان طريقا إليها. ومعنى المضرة هو الألم أو ماكان طريقا إليه. كما قال " الرازى ".

وأما المعنى المباشر للذة والألم فهو معروف يجده كل إنسان من نفسه عن ملابسة أسبابه .

وأما ماكان طريقا إلى اللذة ، فقد يكون لذة كلذة كسب الحلال التى تفضى إلى لذة التمتع بالطيبات ، وماكان طريقا الى ألم فقد يكون ألما كألم معاناة الحرابة ، والسرقة ، والغضب المفضى إلى ألم أصحابه ، بقتلهم والقبض عليهم قبل إتمام جرائمهم واحتمال لذتهم بثمارها.

فما كان من هذا القبيل فالتمثيل به ظاهر. وقد يكون ألما يفضى إلى لذه ، فلا يعد فى هذه الحال ألما على الحقيقة ، بل يعد ملحقا باللذة ، باعتبار مآله ، وآخذ حكمها فى نظر الشرع ، وهذا مانعنى الآن ببيانه ولعله المقصود المباشر للرازى من كلامه : " ذلك أن بعض التكاليف الشرعية ، تتضمن قدرا من المشقات والآلام يتعب الجسم أو ذهاب بعض المال ، كالحج ، والصوم ، والزكاة ، والجهاد فإن فى هذه التكاليف من الآلام الجسدية والنفسية والحجر على النفس أو الذهاب بها مذهب المخاطرة ماهو معلوم ، لكنها طريق إلى لذات أعظم من الشعور بالقيام بواجب شكر المنعم والدخول فى مرضاته ، والاقتدار على قهر النفس وسوقها فى طريق الحكمة والنعمة واستصلاح المجتمع بيت الضمان والأمن فيه ، وإقامة المحبة والإخاء بين افراده ، وحماية الوطن تجاه أعدائه الهاجمين عليه أو المتربصين به من استذلال أهله ، ونهب خيراته ، والاستئثار بثمرات

ارضه ، و استغلال طاقته مما يعود على كل فرد فى نفسه أو ولده الذى هو جزء منه ، باللذة الحقيقية ، التى ترجح فى مقدارها الآلام التى كانت طريقا إليها ، فهو من هذه الجهة تعد منفعة ومصلحة يتجه إلى تقريرها وضع الشريعة .

كما أن بعض اللذائذ تكون طريقا إلى الألم فتأخذ حكمها فى نظر الشرع وتعتبر فى إعداد اللذائذ المرفوضة المضادة للمصالح المعتبرة وذلك كلذة الحصول على المال الحرام المأخوذ بالرشوة أو الاختلاس المؤدى بصاحبه إلى ألم العقاب ، وسقوط الاحترام فى المجتمعات السوية ، ولذة اغتصاب الأعراض المؤدى بفاعله لمثل ذلك ، فذلك معدود من قبيل الألم فى نظر الشرع لأنه وإن كان لذة فى ذاته ، لكنه طريق الألم فهو من أجل ذلك ألم ومضرة لأن العبرة فى ذلك بعواقب الأمور ومضاد لتقرير المصلحة الذى بنيت عليه الشريعة .

ثم أن النظر إلى الأحوال التى يتعامل بها الناس مع اسباب الحياة واستقراء الظواهر الاجتماعية دال على أن المصلحة والمفسدة لاتقع فى متمخضة بنفسها ، قط ، بل لابد ان يشتمل كل منهما على شائبة من ضدها ، فتشتمل المصلحة على بعض المفسدة ، مقدمة لها ، أو مقترنة بها ، أو لاحقة لها ، كما تشتمل المفسدة على شائبة من المصلحة كذلك مقدمة لها ، أو مقترنة بها ، أو لاحقة لها .

أنظر إلى الطعام الذى نأكله : إنه من أعظم المصالح لأنه به قيام البنية وحياة الذات ثم انظر المشاق والآلام التى يتكلفها المرء فى اكتسابه ثم فى تحضيره ، ثم فى قيام الجسم فى هضمه وتمثله ، ثم فيما يعقب ذلك من احتمالات

الامراض الناشئة من تخلف بعض مخلفات الغذاء فى الجسم مما يرى العلماء من أصحاب هذا الشأن أنه فى عاقبة الأمر يكون سببا فى إختلال الأجهزة ، وانحلال البنية .

وانظر إلى مثل خلع الضرس المتأكلة ، وقطع العضو الفاسد الذى يخشى على الجسم من انتشار فساده فإن فى ذلك أشد الألم لكن تترتب على ذلك لذة النفس والجسم بالخلاص من تأثير فسادهما .

وهكذا إذا نظرنا فى أفراد المصالح والمفاسد الواقعة فى الوجود لم نجد واحدة منها خالصة بنفسها من شوب الأخرى لها : فذلك ما أوجد الله عليه الدنيا : امتزاج الخير بالشر ، وتداخل المصالح مع المفاسد . فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك ،وبرهان ذلك التجربة العامة من جميع الخلائق .

وأصل هذا المعنى الإخبار من الله بوضع أمور الدنيا على الابتلاء والتمحيص للخلائق . كما قال تعالى " ونبلوكم بالشر والخير فتنة " فلهذا لم يخلص لأحد من الناس جهة خالية من شركة الجهة الأخرى .

فإذا كان الأمر هكذا ـ فما هو السبيل إلى اعتبار وانضباط المصالح التى بنيت عليها الشريعة ؟ أجاب على ذلك " الشاطبى " فى " الموافقات بقوله : " المصلحة إذا كانت هى الغالبة عند مناظرتها المفسدة فى حكم الاعتياد فهى المقصودة شرعا ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل وليكون حصولها أتم وأقرب ، وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية فى الدنيا ، فإن تبعتها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة فى

شرعية ذلك الفعل وطلبه .

وكذلك المفسدة إذا كانت هى الغالبة بالنظر إلى المصلحة فى حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهى ليكون رفعها على أتم وجود الإمكان العادى فى مثلها حسبما يشهد له كل عقل سليم فإن تبعتها مصلحة أو لذة ، فليست هى المقصودة بالنهى عن ذلك الفعل بل المقصود ماغلب فى المحل وماسوى ذلك ملغى فى مقتضى النهى .

كما كانت جهة المفسدة ملغاة فى جانب الأمر وهذا معناه فى كلام " الشاطبى" أنه لما استحال تمحص المصلحة واستخلاصها بذاتها واستخلاص المفسدة وتمحيضها بغير تداخل بين الجهتين ، اعتبرنا الجهة الغالبة فى الفعل مصلحة كانت أو مفسدة على أنها كل صفته واعتبرنا الجهة المغلوبة فيه معدومة أصلا ، كما صرح هو به فى أثناء كلامه بعد ذلك .

٢ - المصلحة المعنية للشارع

والمعنى الذى يطلق عليه إسم المصلحة ينظر إليه بنظرتين :-

ينظر إليه من جهة العباد بمقياس المعرفة البشرية ، وبباعث الرغبة فى نيل حظوظ النفس وتحصيل ملاذها على أى وجه اتفق ذلك لهم فى الحياة الدنيا ، فهذا النظر لايتفق فيه العباد إلا بمدارك عقولهم وحكم تجاربهم فى الاهتداء للمصالح ، وقد ينبو حكم هذا النظر عن غرض الشارع فى تقدير المصالح ، والمفاسد التى يعنيها ولا تنضبط معه معانيها ، فمن أجل ذلك لم يكن هذا النظر بهذا الطريق للمصلحة ، هو المقرر لمعنى المصلحة المقصودة للشارع وهى

التى نعنيها بالقول : بأن جلب المصلحة هو مبنى الشريعة .

وينظر إليه من جهة الشرع من حيث أن الشارع وحده هو المستقل بمعرفتها ويضبط حدودها وتميز معناها، والكشف عنها وسط الركام من المناظر التى تشبهها ، وليست منها فهذا النظر وحده دون النظر الأول هو مناط صحة القول بأن المصلحة هى مبنى الشريعة .

وإنما يذهب هذا المذهب لأمرين :

أولهما : القول بأن الشرع من الوحى والوحى معصوم ، فالشرع المنبنى على الوحى فى حقيقته الأساسية معصوم.

واذا كان الشرع فى حقيقته الأساسية معصوما لزم أن يكون حاكما على تجارب العقل فى تقرير المصالح من حيث أن العقل ليس بمعصوم أخذا بخطامه دون الشرود بأنفه إلى مناد الهوى والخطأ لامانعا له من الحركة ، والنظر فيما هو من سبيله لأن العقل من حجج الله على العباد، ويعمل الوحى المعصوم فى رقابته ، وسد طريق الانحراف على خطواته :

والثانى : أن الشرع يقدر المصلحة على أساس يختلف اختلافا بينا عن المقياس الذى يقدرها العقل :

الشرع يقدر المصلحة على أساس وجود حياتين للعباد: حياتهم فى الدنيا وحياتهم فى الآخرة، وأن حياتهم فى الدنيا مرتبطة بحياتهم فى الآخرة ، وأن مصلحتهم فى الدنيا مرتبطة بمصلحتهم فى الآخرة مقدرة بهذا الارتباط : وأن تقدير مصلحة العباد فى الدنيا منظور فيه إلى أنها لاتناقض مصلحتهم فى الآخرة.

أما العقل فإنه لاسبيل له إلى معرفة الحياة الآخرة — فهو حين يقدر مصالح الناس إنما يقدرها بناء على المقتضيات

المصلحية المنظورة له فى أمور الدنيا فقط وهذا الأساس لايكفى فى تقدير المصلحة المعتبره والإحاطة بها شرعا .

وهذا لايعنى بالضرورة أن يكون حكم العقل فى تقدير المصلحة مخالفا لحكم الشرع. فإن مما يحكم العقل بكونه مصلحة يندرج تحت إسم لمصلحة بحكم الشرع ، وإن اختلف أساس التقدير فى كل منهما .

وافتراض وجود مصلحة ينفرد بإدراكها العقل عن الشرع أمر غير متصور، بل تكون هذه مصلحة مزيفة على التحقيق مادام ملحظ المصلحة النظر للحياتين .

٣ - مقاصد الشريعة

الشريعة كلها موضوعة على ركنين : أحدهما المقاصد الكلية التى يكون بها انتظام الخلق فى حياتهم ويتم عليها استصلاح وجودهم والثانى التكاليف الشرعة التى جعلت ذرائع موصلة لتحقيق حفظ هذه المقاصد، التى يعبر عنها بالمصالح، لأنها هى فعلا مصالح موضوعة من الشارع ومقصودة له بالحفظ لحفظ النظام الأمثل فى حياة العباد المنبنى عليها .

وهذه المصالح تنقسم إلى ثلاثة أقسام باعتبار قوتها ، فى ذاتها وأصالتها فى معناها أولها فى الرتبه ، وقوة الحكم ، المصالح الضرورية وثانيها المصالح الحاجية وهى دون الأولى فى معناها وثالثها المصالح التحسينية وهى الأمور المحسنه والمرتبه لجريان المصلحتين السابقتين فأما المصالح الضرورية فمعناها أنها لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح العباد

على أستقامة بل على تهارج وفساد، وفوت حياة وفى الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين ؛ وهذه المقاصد الضرورية خمسة : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

وهى معتبرة كل ملة ومقصود الشارع من حفظها كما نقول إنما هو إقامة الحياة الإنسانية للناس على المستوى الأمثل الذى يتوفر فى تكوينه المقومات الأصلية لبناء الوجود الإنسانى الصحيح ، من وجهة نظر الإسلام ، وبالصورة التى يرضاها فى العلاقات الاجتماعية والإنسانية التى تقوم بين الناس ، وفى الدلالة على الطريق تلبية المطالب الحيوية وعلاج المشاكل التى يفرضها عليهم وجودهم المقدر لهم فى الدنيا ، وبما يبسط بين أيديهم بعد ذلك من أسباب النجاة والنعيم فى الآخرة وحفظها بتقريرها من جانب الوجود ، ومنع الفساد عنها من جانب العدم .

فأصول العبادات من الإيمان بالله ، والنطق بالشهادتين، والصلاة ، والزكاة والصيام والحج ، وما إليها راجعة إلى حفظ الدين .

والعادات من المطاعم والمشارب والملبس والمسكن وما إليها راجعة إلى حفظ النفس والعقل .

والمعاملات وهى مايرجع لمصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب والمنافع ، والابضاع ، راجعة لحفظ النسل والمال ، وراجعة لحفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات وذلك هو حفظها من جهة الوجود .

وأما الجنايات - فعل الجنايات - فهو مايعود على ذلك البناء كله بالإبطال . فشرع فيها من الأحكام والزواجر مايدرأ ذلك الإبطال ، ويتدارك تلك المصالح، لشرع الحد والجهاد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لحفظ الدين ، والقصاص والدية لحفظ النفس ، والحد لحفظ العقل ،والنسل ، والقطع ، والتضمين لحفظ المال .

وذلك هو حفظها من جهة العدم .

أما الحاجيات فهى المصالح المفتقر إليها من حيث إرادة التوسعات على المكلفين ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والدخول فى المشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع هذه المصالح فى سياسة التشريع دخل على المكلفين فى الجملة الحرج والمشقة ، لكن لاتبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح الضروريه وهى أيضا متمثلة فى العبادات والعادات ، والمعاملات ، والجنايات ففى كل من هذه المواد الأربعة تقدم الشريعة أسلوبا فى الأحكام يتضمن التوسعة ورفع الحرج من المكلفين فى مزاولة الأحكام الأساسيه المطلوبة بدواعى المصالح الضرورية .

فمثاله فى العبادات الرخص المخففة للمشقة عن المكلف كرخصة السفر، والمرض فى الفطر، وقصر الصلاة أو أدائهما قاعدا فيهما .

وفى العاديات كأباحة الصيد ،والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلا ومشربا ، ومسكنا وملبسا ومركبا ، وماكان كذلك .

وفى المعاملات كالقراض ، والمساقاة ، والسلم ،والغاء التوابع فى العقد على المبيوعات كثمرة الشجرة، ومال العبد.

وفى الجنايات كالحكم بالموت ، والقسامه وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع وما اشبه ذلك .

وأما التحسينات : فالمراد بها مايرجع إلى التحسين والتزيين الداخله على تكاليف الشريعة ، والأخذ باحسن المناهج فى العادات والمعاملات وتجنب الأخلاق المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات .

وهى جارية ، كسابقتها فى العبادات ، والمعاملات والجنايات ففى العبادات ، كشرع إزالة النجاسة ، والأخذ بأنواع الطهارة ، وستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من القربات والصدقات وغيرها .

وفى العادات : كآداب الأكل والشرب ،وتجنب المأكل والمشارب النجسة ، والخبيثة ، وماشاكلها.

وفى المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلأ واتخاذ الحد الوسط بين الإسراف والتقتير فى تناول المباحات من مطالب النفس ، وسلب العبد منصب الشهادة ، والإمامة السياسيه وسلب المرأة منصب الإمامة مطلقا وإنكاح نفسها على غير مذهب الحنفية .

وفى الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد فى القصاص ومنع قتل النساء والصبيان والرهبان فى الحرب ، والمقصود بهذه الأحكام التحسينية وضع الشريعة فى منظر محبب لنفوس المكلفين ولو انعدم بعض أحكامها لما اختل بذلك حكم أساسى فى نظام الشريعة .

٤ - مكملات هذه المراتب

كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة فلها تكاليف شرعية تبعية تكمل التكاليف الشرعية الأصلية التي تخدمها وتوصل إليها مما لو فرضنا فقده لم تخل بوجود هذه المصالح وذلك حاصل في الضرورات والحاجات والتحسينات .

فأما الضرورات : ففيما يتعلق بمصلحة الدين فصلاة الجمعة والجماعة مما يعد من شعائر الدين الظاهرة المعلمة بجلاله والتمكين لمعناه في نفوس الخلق فإن ذلك تكميل لمصلحة المحافظة على الدين مع أن أصل المحافظة على هذه المصلحة حاصل بالفرائض الأصلية لاينخرم مع الاستغناء عن هذه المشروعات المكملة .

وفيما يتعلق بمصلحة المحافظة على النفس فذلك كطلب التماثلة في القصاص فإنه تكميل لمصلحة حفظ النفس من حيث تمنع ملاحظته في القصاص احتمال توازنه العصبية بسبب قتل الأعلى بالأدنى مع أن أصل المحافظة على النفس حاصل بأصل القصاص ، وحكمته من الزجر والتشفي موفرة حاصلة أيضا بذلك .

وفيما يتعلق بحفظ العقل فهو كتحريم قليل المسكر الداعي شرب قليله إلى كثير ، فإنه تكميل لمصلحة حفظ العقل مع أن حفظ هذه المصلحة حاصل بتحريم المقدار المسكر فعلا .

وكذلك تحريم النظر للمرأة الأجنبية ، فإنه تكميل لمصلحة المحافظة على النسل من حيث تجرى العادة بأفضائه إلى الزنا مع أن اصل المحافظة على النسل حاصل بتحريم الزنا نفسه .

وتحريم الربا فإنه مكمل لمصلحة حفظ المال فإن الربا زيادة مالية بغير مقابل تمثل إضاعة المال ، مع أن أصل حفظ المال يوجد بغير هذا التحريم .

وأما فى الحاجيات : وهى المصالح المبنية على أزالة المشقة ورفع الحرج فمثالها فيما يتعلق بالدين سقوط سجود السهو فى أداء صلاة الجمعة فإن المقصود منه رفع الحرج عن المصلين مع ازدحامهم وكثرة عددهم فإنه يعد مكملا للتخفيف فى صلاة الجمعة بجعلها ركعتين ، فإن ذلك راجع لحفظ الجمعة .

وفيما يتعلق بالنفس جواز الجمع بين الصلاتين للمسافر فإنه يعد مكملا للتخفيف على المسافر بعد جواز قصره للصلاة فأن ذلك راجع لمنع اجهاد النفس ، وفيما يتعلق بالمال جواز الأشهاد ، والكفيل والرهن فى البيع - إن قلنا إنه من " الحاجيات" فإن المقصود منه زيادة التوثيق منعا من احتمال مشقة المنازعة بين المبتاعين .

وفيما يتعلق بالعقل : فكتحريم حمل الخمر وبيعها ، بعد تحريم القليل غير المسكر منها .
فان ذلك يعد فى باب الحظر من قبيل الاحتياط المبادى المساوى لمكملات رفع الحرج فى باب المأمورية : فإنه فى الفهم البعيد راجع إلى رفع الحرج الواقع على النفس بمنازعة الرغبة فى المحظور عنها لو دخلت فيما يكون من مقدمات أسباب مواقعته والتورط فيه .

وفيما يتعلق بالنسل فكاعتبار الكفء ومهر المثل فى الصغيرة فإن ذلك لاتدعو اليه حاجة النكاح: فان زواج الصغيرة أصلا معدود من قبيل " الحاجيات" إذ لايدعو إلى انشائه

توقان شهوة ولا الحاجة للتناسل ولكن يدعو إليه مصلحتهـا الحاجية فى تقييد الخاطب الكفء واستغنامه للانتفاع بـه فى المستقبل ثم إن من مكملات ذلك اشتراط الكفء ومهـر المثل فإنه أدنى إلى دوام الألفة بينهما وحسن عشرتهمـا فى مستقبل حياتهما الزوجية بعدبلوغها.

وأما التحسينات : فما يتعلق منها بالدين فهو كآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارة.

ومايتعلق بالنفس فكانتقاء الطيب من اللحم ،واستعذاب الماء ، واتخاذ الحسن من الشياب ، وكالتعطر والتجمل مما وردت فيه السنة .

ومايتعلق بالعقل فكالنهى عن اللغو والإصغاء إليـه ، وكالنهى عن الجلوس فى مجالس المتعاطين للخمر. فإن مصير ذلك لحفظ العقل .

ومايتعلق بالمال فكتحسين العمل فى التجارة والسعى فى مناكب الأرض .

ومايتعلق بالنسل : فكاختيار الزوجة ذات الدين ، أو ذات الجمال بعد ان تكون ذات دين ، كما قال فى الحديث: (ان نظر إليها سرته). واشباه ذلك .

ومن أمثله هذه المسألة : - أن " الحاجيات" كالتتمة للضروريات ، وأن " التحسينات" كالتتمة للحاجيات فأن الضروريات هى أصل المصالح كلها التى تستخدم لتحقيقها عامة أحكام الشريعة .

...

المصلحة المرسلة

المصلحة المرسلة هي:- المصلحة المطلقة عن تعيين دليل الاعتبار والإلغاء - لكنها ترجع لأصل عام شرعي يعلم شرعيا بالكتاب والسنة ، والإجماع .

وقد ذكرنا لكم فيما سبق انقسام المصالح المعتبرة شرعا الى مصالح ضرورية ، وأخرى حاجية ، وثالثة تحسينية : فأما المصالح الحاجية والتحسينية فلا يصلح أن تعد أساسا لبناء حكم بالمصلحة المرسلة عليهما وأما المصالح الضرورية فهي الجهة التي تنشق عنها المصلحة المرسلة ، ثم إن المصالح من حيث اعتبارها واعتماد الشرع لها تنقسم أيضا إلى ثلاثة أقسام : مصلحة اعتبرها الشرع ورتب على طلبها حكما معينا كمصلحة حفظ العقل من المسكر التي رتب عليها تحريم الخمر ،

ومصلحة ألغى الشارع النظر إليها فلم يعتبرها علة ، أو وصفا مناسبا تستلزم الحكم على مقتضاها ،كالذي ذكروا من فتوى الإمام يحيى الليثي المالكي فقيه الأندلس لعبد الرحمن بن الحكم أحد ملوك الأندلس ،وقد كان هذا قد خالط امرأته في نهار رمضان عمدا .فندم على فعلته ، فاستفتى في ذلك (يحيى) فأفتاه بوجوب الصوم عليه شهرين متتابعين . فلما أنكر عليه أصحابه من الفقهاء أنه لم يفت الملك بالثابت من مذهب مالك رضي الله عنه وهو التخيير بين العتق والصوم والإطعام ، أجابهم بأن مصلحة زجر الملك عن معاودة هذه المعصية ، لاتتحقق بالاعتاق ، لأنه قادر على أن يعتق ماشاء ، فيسهل عليه أن يواقع في نهار رمضان ثم يعتق .

لكن هذه المصلحة التي نظر إليها هذا العالم لم تكن

خافية على علم الشارع لكنه ألغى اعتبارها .

والشارع لايلغى اعتبار مصلحة تبدو للناس إلا اذا عارضتها مصلحة أخرى مثلها أو أكبرمنها ، ففى المثال المذكور: نقول : إن وظيفة الكفارة ليست هى الزجر عن معاودة المعصية فقط ، ولكنها أيضا ستر الذنب وغفرانه ، ومن هنا سميت كفارة لأن الكفر معناه الستر.

فهذه مصلحة معتبرة فى شرع الكفارة بالاضافة الى ارادة الزجر للمخالفين.

ثم ربما كانت المصلحة فى كثرة الإعتاق من هذا الملك بتكرر المخالفة منه قد تكون أعظم ، وأكبر من المصلحة فى زجره عن المعاودة للمواقعة فإن فى تحرير الرقاب من المنافع الدينية ، والإنسانية مايربو على مصلحة صيانة الصوم عن شهوة ملك قادر يفتديها بتحرير رقاب الآدميين .

ومصلحة ثالثة لم يصدر عن الشارع مايفيد اعتبارها ، ولا الغاءها وهى المصلحة المرسلة : نقصد أنه لايوجد لها أصل معين يمكن قياسها بعلته على هذا الأصل المعين ، على مثال ماهو موجود فى القياس المعهود للأصوليين فإن تحريم النبيذ مثلا مردود إلى أصل معين كالخمر وقد وجد فيه وصف معين هو الإسكار الذى تقتضى مصلحة حفظ العقل درأه وهو الوصف المحرم الثابت فى الخمر فحكمنا بناء على معلومية الوصف فى هذا الأصل المعين أعنى الخمر بحرمة النبيذ الذى هو حكم الأصل ، لوجود خصوص هذا الوصف فيه .

أما الوصف فى باب المصلحة المرسلة الذى يترتب عليه حكمها فليس له أصل معين يشهد له بخصوصه. وإنما هومردود إلى المصالح الضرورية الشرعية متقررة فى جنسها العام .

فتؤخذ هذه المصلحة باعتبارها مصلحة ضرورية شرعية فقط . وهي وان لم يدل لها من الشارع بخصوصها دليل معين ، إلا أن أدلة الشرع قد تضافرت على إثبات الأصل العام الذي انشق منه اعتبارها . توضيحه : أن الكفار - إذ : تترسوا في الحرب بجماعة من المسلمين فجعلوهم وقاية لهم من هجوم المسلمين عليهم فهل يجوز من المسلمين قتل هذا الترس من المسلمين الذين توقى بهم الكفار توصلا لقتل الكفار ؟ .

ان جميع النصوص تمنع قتل المسلم بغير حق . اذ من كفر بعد ايمان، أو زنا بعد إحصان، أو سفك دم أمرء مسلم بغير حق ولا يوجد في موارد الشريعة أصل معين يمكن ان يقاس عليه هذه الصورة من إباحة قتل المسلم البرئ عن الذنب .

لكننا نعلم بأدلة شرعية تفوت الحصر، كما يقول " الغزالي ": ان من مقاصد الشارع تحقيق مصلحة بقاء العالم ، بمنع قتل النفوس جملة اذا أمكن . وتقليل مادة القتل قدر ما أمكن . فاذا منعنا في هذه الحال عن قتل الترس من المسلمين الذين تترس بهم الكفار، تمكن الكفار من الهجوم على عامة المسلمين وأستأصلوهم ثم عادوا إلى هؤلاء الترس فقتلوهم أيضا. فكانت المصلحة الضرورية التي اعتبرها الشرع وهي المحافظة على النفوس وإن كان ذلك بتقليل القتل - مصلحة متعينة للعمل بها حينئذ في قتل هؤلاء المسلمين الأقلين الذين تترس بهم الكفار، توصلا لقتل هؤلاء الكفار، ومنعهم من استئصال العدد الأكبر من المسلمين .

وهذه المصلحة المرسلة لايعتد بها إلا بثلاثة شروط ان تكون مصلحة ضرورية ، قطعية ، كلية ، كالمثال المتقدم : فإن استخلاص المسلمين من الكفار مصلحة ضرورية ، وكونها معلومة لهم يجعلها قطعية ،وكون هذا الاستخلاص عاما في جميع المسلمين يعتبرها مصلحة كلية وذلك بخلاف ما إذا كان

الكفار فى قلعة وتترسوا ببعض المسلمين وليس لدينا يقين في الظفر بهم إذا قتلنا الترس، فلا يجوز الإقدام على قتل " الترس " حينئذ ، لأن المصلحة غير قطعية ، وبخلاف ما إذا كان جماعة فى سفينة فثقلت بهم لتغرقهم إلا أن يطرحوا واحدا منهم فى البحر فإن ذلك لايجوز لأن المصلحة فى هذه الحال مصلحة جزئية لاكلية لأن الغرقى حينئذ جماعة محدودة العدد لا أمة من المسلمين .

حجية المصلحة المرسلة

اختلف العلماء فى حجية المصالح المرسلة : فذهب مالك والغزالى من الشافعية إلى القول بصحتها ، وذهب الحنفية وطائفة من الشافعية والظاهرية إلى القول بعدم صحة حجيتها .

أما الظاهرية فهم ينكرون ثبوت التعليل والقياس أصلا.

وأما الحنفية فإنهم يشترطون فى الوصف الذى ترتب عليه الحكم شرطا لايوجد فى الوصف المستعمل لبناء الحكم فى المصالح المرسلة ، إذ يرى الحنفية كما علمت أن الوصف المعلل به يجب أن يكون صالحا للتعليل لا مخيلا وصلاحيته للتعليل تتمثل فى أمرين: الملائمة ، والتأثير .

والملائمة ، كون الحكم جاريا على وفق الوصف لانابيا عنه على مثال العلل الشرعية المنقولة عن السلف ، وأما التأثير فالمراد به أن يظهر جنس الوصف أو عينه فى جنس الحكم أو عينه ، كما علمت تفصيل ذلك فى باب القياس .

أما الوصف " المخيل " فهو ماكان مناسبا فقط ولم يكن مؤثرا ، والمخيل هو الوصف الذى يوقع فى القلب خيال الصحة والقبول فيحكم بصلاحيته للعلية ، مأخوذ من قولهم سحابة مخيلة . إذا كانت ترجى المطر، ولم يعتبر الحنفية الوصف

المخيل فى التعليل ورفضوا صحة التعليل به .

وقال الإمام " البزدوى ": " وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لاحقيقة له ، ولانه باطل لايصلح دليلا على الخصم ، ولا دليلا شرعيا ، ولأنه دعوى لاتنفك عن المعارضة لأن كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه

وإذا كان الأمر كذلك فإن الوصف المناسب المعتبر فى تقرير المصلحة المرسلة هو من قبيل المناسب " المخيل" المرفوض عند الحنفية - لا المناسب المؤثر المعتبر دون غيره عندهم ، فالمصلحة المرسلة المبنية عليه باطلة أيضا فى نظرهم .

أمثلة من المصالح المرسلة

هذا وقد ذكر العلماء كالشاطبى فى " الاعتصام" أمثلة من المصلحة المرسلة نورد اليكم بعضها :

المثال الأول

أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اتفقوا على جمع المصحف ، وليس ثم نص على جمعه وكتبه - أيضا بل قد قال بعضهم كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فروى عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال: أرسل الى ابو بكر رضى الله عنه بعد مقتل أهل اليمامة وإذا عنده عمر رضى الله عنه ، قال أبو بكر: أن عمر أتانى فقال : إن القتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة ، وإنى أخشى أن يستحر القتل بالقراء فى المواطن كلها فيذهب قرآن كثير ، وإنى أرى أن تأمر بجمع القرآن قال : فقلت له : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ فقال لى هو : والله خير فلم يزل عمر

يراجعنى فى ذلك حتى شرح الله صدرى له ، ورأيت فيه الذى رأى عمر. قال زيد: فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لانتهمك ، قد كنت تكتب الوحى لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فتتبع القرآن فاجمعه قال زيد : فوالله لو كلفونى نقل جبل من الجبال ماكان أثقل على من ذلك - فقلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ فقال أبو بكر : هو والله خير. فلم يزل يراجعنى فى ذلك أبو بكر حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدورهما. فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والعشب واللخاف. ومن صدور الرجال .

فهذا عمل لم ينقل فيه خلاف عن أحد من الصحابة مع أنه لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كما نطرت فى الحديث .

وروى انس بن مالك : أن حذيفة بن اليمان كان يغازى مع أهل الشام وأهل العراق فى فتح " أرمنية " و" اذريبجان" ، فأفزعه اختلافهم فى القرآن فقال لعثمان:" يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل ان يختلفوا فى الكتاب - كما اختلفت اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة :
أن ارسلى الى بالصحف ننسخها فى المصاحف ثم نردها عليك. فأرسلت حفصة به إلى عثمان ، وأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وإلى عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ،وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فأمرهم أن ينسخوا الصحف فى المصاحف ، ثم قال لرهط القرشين الثلاثة : ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فأكتبوه بلسان قريش ، فأنه نزل بلسانهم قال ففعلوا حتى نسخوا الصحف فى المصاحف ، ثم بعث عثمان فى كل أفق بمصحف من تلك المصاحف التى نسخوها ثم أمر بما سوى ذلك من القراءة فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرقه ، فهذا

أيضا - إجماع آخر - فى كتبه وجمع الناس على قراءة لايحصل منها فى الغالب اختلاف : ولم يرد نص عن النبى - صلى الله عليه وسلم - بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعا فإن ذلك مردود إلى حفظ الشريعة والأمر بحفظها مقطوع به .

وإلى منع الذريعة للاختلاف فى أصلها الذى هو القرآن ، وقد علم النهى عن الاختلاف فى ذلك بما لامزيد عليه فهذه مصلحة ضرورية لكونها راجعة الى حفظ الدين ، وقطعية لمفاد القطع فى دليلها وكلية لتعلقها بمصلحة عامة المسلمين .

المثال الثانى

الأصل فيما نفعه عند الصناع من الأمتعة لاستصناعه كثوب للخياط ، أو كتاب للتجليد ، إنما هو أمانة فى أيديهم لايضمنونه إذا هلك بغير تفريط منهم ، لكن لما عهد من الصناع إضاعة أمتعة المستصنعين تارة بالتفريط فى حفظها ، وتارة بالخيانة فى ادعاء هلاكها ، رأى الصحابة رضوان الله عليهم ، من مقتضى المصلحة تضمين الصناع أمتعة المستصنعين مايدعون فقده من أيديهم حفظا لأموال الناس من الضياع عند هؤلاء الصناع بدعوى الهلاك . لاضطرار الناس لحاجة الاستصناع ، وعدم الاستغناء عنها فى معايشهم ، ولذلك قال على رضى الله عنه ، لايصلح الناس إلا هذا ، يريد ماذكر من حكم تضمين الصناع .

فهذه مصلحة عمل بها الصحابة ليس لها من الشرع شاهد معين ولكنها مناسبة للمحافظة على المال ، الذى هو مصلحة ضرورية ، وكلية لتعلقها بنفع عامة المسلمين ، وقطعية للقطع بحصولها لهم .

المثال الثالث

إذا خلت خزينة الدولة من الأموال بحيث شحت النفقات العسكرية على الجيش وكان ذلك بمظنة ضعف الجيش ، واحتمال هجوم العدو الخارجي على البلد فى غير حماية أو ثوران الفتنة داخل البلد بغير تهيب للسلطة الحاكمة ، فقد قال العلماء فى ذلك انه يجوز للأمام الشرعى المطاع ان يفرض فى أموال الأغنياء بالعدل بين اشخاصهم ، وفى المقدار الذى عينه ، ضريبة مالية تفى بنفقات الجيش المطلوبة وتغطى العجز الحاصل فى ميزانيته .

فهذه مصلحة ليس لها شاهد معين من الشرع يشهد باعتبارها ،لكنها مردودة المناسبة إلى شهادة الأصل العام القاضى بوجوب حفظ الدين والنفس ،وهما من المصالح الشرعية الضرورية .

قال الشاطبى والملائمة الأخرى - أى فيما يقتضى صحة هذه المسألة . " أن الآب فى طفله ، أو الوصى فى يتيمه ، أو الكافل فيمن يكفله مأمور برعاية الأصلح له ، وهو يصرف ماله إلى وجوه من النفقات ، أو المؤن المحتاج لها ، وكل مايراه سببا لزيادة ماله ، أو حراسته من التلف ، جاز له بذل المال فى تحصيله ، ومصلحة الإسلام عامة لاتتقاصر عن مصلحة طفل ، ولا نظر أمام المسلمين يتقاعد عن نظر واحد من الآحاد فى حق محجورة ".

المثال الرابع

إجماع الصحابة علي حد الشارب ثمانين جلدة عملا بالمصلحة التى تقتضى زجر الشاربين بتغليظ العقوبة عليهم فإن الشرب لم يكن له عقوبة مقدرة على عهد رسول الله بل

كانت عقوبة الشارب ان يقوم الصحابة فيضربوه بنعالهم وأطراف ثيابهم، وبعد عهد النبى - صلى الله عليه وسلم - جعل الصحابة عقابه أربعين جلدة .

وأصل هذا التقدير بالذات : أن عقوبة الشارب كانت من قبيل " التعزير" إذ لم يرد فى تحديدها نص بعينه، فقايس الصحابة ماكان يعاقب به الشارب لعهد لرسول الله من الضرب بالنعال والأردية بما يساويه من عدد الجلدات ، فقدروا ذلك بأربعين سوطا على جهة التعديل والتقويم . ...

ثم لما تمادى الناس فى الشرب وأسرفوا فيه رأى الصحابة أن يزيدوا لهم من العقوبة بباعث المصلحة إلى ثمانين جلدة .

فقد روى أن الناس لما تمادوا فى شرب الخمر لعهد عثمان جمع الصحابة فأستشارهم فى ذلك فأشار على رضى الله عنه فى النازلة بحد الشارب ثمانين جلدة ، قال : لأنه اذا سكر هذى ، واذا هذى افترى ، فأرى أن عليه حد المفترين فأجمع الصحابة على ذلك وقد استندوا فيما فعلوا إلى حفظ مصلحة ضرورية مقررة شرعا - وهى حفظ العقل الذى هو مناط خطاب التكليف ، وكان طريقهم الفقهى الى تقديرها هو أن هذه العقوبة من جنس التعازير المفوض تقديرها لرأى الأئمة فأقروا ذلك بناء على داعى المصلحة وانعقد على ذلك إجماعهم فكأنه ثبت بالأجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة، وقيل لهم أعملوا بما رأيتموه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ، ومع ذلك تقيدوا بمنهاج الشرع فى وضع الأحكام. فإن الشرع يقيم الأسباب مقام المسببات ومظنة الأشياء مقام ثبوتها. فهو يقيم الخلوة مقام الوطء فى الحكم لأنها مظنة له ، كما يقيم الوطء مقام شغل الرحم ، والنوم مقام الحدث والسفر مقام المشقة ، فكل هذه أسباب

ومظنات أقامها الشرع مقام مسبباتها ورتب عليها الأحكام، فعلى سياق هذا المنهج فعل الصحابة فى تقدير عقوبة الشرب ، وأقاموا المظنة ، وهى السكر المفضى إلى الهذيان بما يحتمله من الافتراء والقذف ، مقام نفس الافتراء ورتبوا عليه مثل عقوبته - وهو الجلد ثمانين.

*
* * *
*

الحكم الشرعي وأقسامه
الحكم التكليفي

= ※※ =

الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء أو التخيير ، أو الوضع .

والمراد بـ " الاقتضاء " طلب إيجاد الفعل من المكلف أو طلب كفه عنه . والمراد بـ" التخيير" إعطاء المكلف المشيئة فى فعل شئ أو تركه على سواء ، والمراد بـ" الوضع" جعل الشارع أحد شيئين سببا فى الآخر ، أو شرطا له ، أومانعا منه أو علة له ، أو علامة عليه .

وبهذا ينقسم الحكم إلى قسمين :" حكم تكليفى" ، وحكم وضعى . فالاول هو المتعلق بالاقتضاء ، أو التخيير .

والثانى هو الخطاب المتعلق بجعل الشئ سببا ، أو شرطا أو مانعا لشئ آخر .ـ كما قلنا (١)

فالحكم الوضعى هو الإطار الذى يقع فى داخله متعلق الحكم التكليفى فالصلاة مثلا ـ وهى متعلق بـ الحكم التكليفى لاتوجد إلا بعد وجود السبب ، وهو دخول الوقت ، وتحقق الشرط وهو الوضوء ، وانتفاء المانع من نحو الإغماء ، أو الحيض .

وأما معنى الخطاب نفسه فهو كلام الله ، ويشمل جميع أدلة الأحكام من القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ـ لأن السنة بيان القرآن والإجماع لايتحقق إلا ابتناء على الكتاب والسنة ، والقياس كشف لعموم الحكم الوارد فى أحد هذه

---

(١) اكتفينا بشرح الخطاب التكليفى لشدة الحاجة لمعرفته .

الثلاثة فى مادة عرت ظاهرا عن امتداد الحكم المنصوص إليها.
وهذا هو معنى الحكم عند الأصوليين .

أما عند الفقهاء فهى " صفة فعل المكلف " التى هى أثر الخطاب .

وتوضيح ذلك : أن نص كلام الله ، وكلام رسوله ، ومادخل تحتهما من أدلة الشرع كالإجماع ، والقياس هو عين الحكم عند الأصوليين - ومايثبت به مما هو صفة فعل المكلف هوالحكم عند الفقهاء. فعين قوله : " أقيموا الصلاة " حكم عند " الأصوليين" - ومن حيث كونها صيغة " أمر" فإنها تفيد وجوب الصلاة الذى هو صفة فعل المكلف ، فهى - الآية - دليل حكم ، والحكم هو وجوب الصلاة عند الفقهاء.

وكذلك قال : فى قوله : " ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل " : إنه من حيث ذاته حكم فى رأى الأصوليين ، أفاد التحريم - أما الحرمة التى هى أثر هذا الخطاب والتى تكون صفة لفعل المكلف ، فهى المراد بالحكم عند الفقهاء .

تفصيل وضبط مادة الحكم

الحكم إما أن يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ،والحرمة وغيرهما ، وإما أن يكون أثر الفعل المكلف - كالبيع فإنه أثر للإيجاب ، والقبول ، ومايتعلق بهما كملك العين ، او ملك المنفعة فى النكاح ، وملك المنفعة فى الإجارة

وأما أن يكون حكما يتعلق شىء بشىء آخر كما قلنا ، وهو الحكم " الوضعى" أو " الحكم التكليفى" ، وسيجىء بحثه مفصلا .

ثم إن الحكم - الذى هو صفة فعل المكلف - إما أن تعتبر فيه المقاصد الدنيوية إعتبارا أوليا ، وإن اعتبرت فيه المقاصد الأخروية اعتبارا ثانويا بالتبعية ، واللزوم. وذلك كوصف الصحة ، فإن صحة العبادة - مثلا - إيجادها على الوجه الذى يقتضى تفريغ الذمة ويستتبع ذلك لزوما حصول الثواب عليها.

وإما أن تعتبر فيه المقاصد الأخرويه اعتبارا أوليا ، وإن لزمه حصول الاعتبارات الدنيوية ثانيا ، وبالتبع ، كالوجوب ، فان الواجب مايثاب على فعله ، ويعاقب على تركه ، ويلزم من ذلك كون الفعل الواجب صحيحا .

ماتعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبار أوليا

فأما القسم الذى تعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا أوليا فهو قسمان: " عبادات" ، " ومعاملات". فالمقصود من " العبادات" تفريغ الذمة ، وذلك بايقاعها على الوجه الصحيح المشروع ، والمقصود من " المعاملات" - هو ثبوت الاختصاصات الشرعية - وذلك مايترتب على العقود، والفسوخ من الأغراض المصلحية كترتب ملك العين ، والمنفعة ، والمتعية على عقد البيع ، والإجارة ، والنكاح وترتب " الفسخ" على " الخلع" و" البينونه" على الطلاق الثلاث ،وكترتب الإلزام بالحكم على صحة القضاء وترتب إلزام القاضى بالحكم على وفق الشهادة الصحيحة .

فكون الفعل موصلا إلى المقصود الدنيوى يسمى " صحة " وكونه بحيث لايوصل إليه أصلا يسمى " بطلانا" وكونه بحيث يقتضى أركانه وشرائطه الإيصال إليه دون أوصافه الخارجية يسمى " فسادا" ، وهذا وجهة نظر الحنفية الذين يفرقون

بين البطلان والفساد فى " المعاملات" .

فمثال العقد الباطل بيع جنين الدابة فى بطنها لأنه فى حكم المعدوم .

ومثال العقد الفاسد الصحيح بأصله دون وصفه : جعل الخمر ثمنا لسلعة فإن العقد ينعقد، بأصله لكنه موصوف بالفساد من حيث أن الخمر - وهى غير متقومه فى حق المسلم لاتصلح ثمنا - فلو استبدل المتبايعان بالخمر عصيرا أو نقودا انقلب البيع صحيحا .

وثم أوصاف أخرى للمعاملات :

منها ،" الانعقاد" ، وهو ارتباط أجزاء التصرف ارتباطا حكميا فالبيع الفاسد منعقد ، وإن لم يكن صحيحا .

ومنها النفاذ - وهو أن يترتب على العقد أثره كبيع " الفضولى" المتوقف على إجازة أصحاب الشأن ، فإنه منعقد غير نافذ .

ومنها اللزوم : وهو عدم قابلية العقد للرفع

بيان ماتعتبر فيه المقاصد الأخروية اعتبارا أوليا

وأما الحكم الذى تعتبر فيه المقاصد الأخروية اعتبارا أوليا فينقسم إلى قسمين :

حكم أصلى مبنى على غير إعذار العباد ويسمى " عزيمة"
وحكم غير أصلى - مبنى على إعذار العباد، ويسمى " رخصة"
ولكل منهما أقسام :

والحكم - أولا - اقسام الحكم الأصلى وهى سبعة عندالحنفية

الفرض : وهو ماكان فعله أولى من تركه مع منع الإقدام على تركه بدليل قطعى كإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة .

الواجب : وهو ماكان فعله أولى من تركه مع منع الإقدام على تركه بدليل ظنى ـ نحو صلاة العيدين ، والأضحية وصدقة الفطر، والوتر فإنها واجبة ـ لافرض ـ لثبوتها بدليل ظنى ـ وهو خبر الآحاد الذى لايفيد إلا الظن بمدلوله .

المندوب : وهو ماكان فعله أولى من تركه ، بلا منع الترك ، وذلك كالإشهاد على الدين . وكتابة " المكاتب ".

الحرام : وهو ماكان تركه أولى من فعله مع منع الإقدام على الفعل لدليل " قطعى" كحرمة الربا،وكحرمة السرقة .

المكروه تحريما ـ وهو ماكانتركه أولى من فعله بلا منع الترك بدليل ظنى : نحو الاقتصار على قراءة سورة فى الصلاة مع الكف عن قراءة الفاتحة ومثل القيام بعد الركعتين فى الصلاة الرباعية بغير قعود، ومثل السجود على الانف فقط فى مذهب الحنفية .

المكروه تنزيها ـ وهو ماكانت الكراهة فى حصوله أقل منها فى المكروه تحريما ، كترك سنن الزوائد ولا اساءة فى فعله . لكن يثاب على تركه .

المباح ـ وهو ما أذن الشارع للمكلف فى فعله وتركه على سواء، ولايعد حكما تكليفيا ، وانما عدوه من الاحكام التكليفية " تغليبا".

ونظر الشاطبى نظرا أوسع عد به " المباح" حكما فيه رائحة التكليف فقال : إن دائرة المشتهاة للمكلف واسعة جدا لكن الشارع حدد للمكلف مقدارا معينا منها وأباحه له . وألزمه بعدم الخروج عنه فليس كل ماتشتهيه نفس المكلف مما يباح له . فكم من اشياء يتمنى إباحتها إشباعا لهوى نفسه وهو ملزم بالوقوف دونها ، لأن الشارع حرمها عليه ،

وكم من أشياء لو ترك مع هواه لم يفعلها وحرمها لكن الشارع أوجب عليه إباحتها فالمباح من هذه الجهة يتضمن تكليف للمكلف والزاما عليه لأنه لايتناوله إلا من تحت إذن الشرع. وفي المجال الذي حدده الشرع له .

قلت : وهو ملحظ معقول مقبول

وضابط هذه الأقسام السبعة : أن نقول :

إن كان الفعل أولى من الترك مع منع الترك فإن كان ذلك بدليل قطعي فهو الفرض أو كان بدليل ظني - فهو الواجب .

وإن كان الفعل أولى من الترك بلا منع الترك فإن كان طريقة مسلوكة في الدين فسنة وإلا فهو مندوب ، ونفل .

وإن كان على الأمر العكس بأن كان الترك أولى من الفعل، فإن كان مع منع الفعل بدليل قطعي فهو الحرام ، وإن كان بلا منعه فمكروه تحريما ، أوتنزيها ، وإن استويا فمباح .

وبناء عليه فأقسام الحكم الشرعي سبعة أقسام عند الحنفية - كما رأيت - .

وذهب الجمهور إلى القول بأن أقسام الحكم الشرعي خمسة فقط : وهي الواجب او الفرض ،والمندوب ، والحرام ، والمكروه ، والمباح.

وضابط ذلك أن الشارع إما أن يطلب من المكلف إيقاع الفعل على جهة الحتم والجزم ، فذلك هو الفرض والواجب ، أو على غير جهة الحتم والجزم فذلك هو المندوب .

أو يطلب من المكلف الكف عن الفعل حتما وجزما فذلك هو الحرام أو على غير طريق الحتم والإلزام - فهو المكروه ، أو لايطلب من المكلف في شيء فعلا ولا تركا ،فهو " المباح" .

والخلاف بين الحنفية والجمهور في عدد أقسام الحكم

راجع من قبل الحنفية إلى إثبات تفرقه بين مايعد فرضا ، ومايعد واجبا عندهم : فما يعد فرضا عندهم لايثبت إلا بدليل " قطعى" ، ومايعد" واجبا" هو مايثبت بدليل " ظنى" كخبر الآحاد، قالوا: فما يجوز أن نسوى فى الإلزام على المكلف بين مايثبت بالدليل القطعى الذى لايحتمل متعلقه الخلاف بوجه ، وبين مايثبت بدليل ظنى يحتمل متعلقه الخلاف ، وعدم مطابقة الواقع وهذا من قبل الحنفية كلام معقول جدا - اذ كيف نسوى فى الدليل الموجب للتكليف بين دليلين يثبت أحدهما عن الشارع جزما لاشك فيه ، وينسب الآخر مع احتمال الكذب وإن ترجح فيه جانب الصدق .

إعتراض على مذهب الحنفية ودفعه

وقد اعترض على هذا الفقه عند الحنفية بعض الكتاب المحدثين ،قالوا إن هذه التفرقة يترتب عليها أن يكون للدليل الواحد حكمان مختلفان :

أحدهما: كائن بالنسبة لنا ، والآخر بالنسبة للصحابى الذى روى الحديث عن النبى - صلى الله عليه وسلم - فهو بالنسبة لنا يفيد الوجوب فقط الذى هو أنقص درجة فى الإلزام عن الفرض - إعمالا لوجود الشبهة فى صحة الدليل فى حقنا وبالنسبة للصحابى الذى روى الحديث عن النبى - صلى الله عليه وسلم - هو " فرض " لانتفاء وجود شبهة الدليل المذكور فى حقه ، فقراءة الفاتحة فى الصلاة مثلا - تعتبر فرضا تبطل الصلاة بتركها فى حق الصحابى لثبوت الدليل القطعى فى حقه الدال على فرضية قراءتها - وتعتبر واجبة لاتبطل الصلاة بتركها فى حقنا لنقل دليلها على وجه الظن فى حقنا ،قال : وهذا أمر غريب لم يعهد فى الشريعة (١).

(١) الخضرى ،وزكى شعبان

ولسنا من هذا الرأى ، والذى يظهر لنا أن الشارع كلفنا بمقدار صحة الدليل المثبت للتكليف علينا - فعند انعدام الدليل أصلا لاتكليف علينا بشئ ، وعند وجود الدليل القاطع يلزمنا فعل المكلف به فى أعلا مستويات الإلزام - وذلك هو الفرض ، وعند تردد حال الدليل بين الصحة واحتمال عدم الصحة مع ترجح جانب الصحة بالنسبة لنا يكون تكليفنا بهذا المقدار من عمل الدليل - لابمقدار هو أشد قوة .

ولا يستبعد فى صور الاجتهاد أن يكون الدليل الواحد مفيدا للفرضية على بعض المكلفين ، وغير مفيد لها على بعض آخرين .

وذلك كمسح كل الرأس فإنه فرض عند " مالك " ، وليس فرضا عند " الحنفية " و " الشافعية " - بل هو سنة عندهم ، والكل مستمد من دليل واحد، هو آية الوضوء ، وقد اعتبرت دلالتها ظنية فقط عند الحنفية ، والشافعية فى إفادة هذا الحكم فردوا الفرضية وأخذوا بما دونه - فمن هذا القبيل يمكن القول بإمكان أن يكون الحديث الواحد قطعى الدلالة فى حق الصحابى ويكون ظنى الدلالة لمن جاء بعده من المجتهدين لعدم ثبوت قطعيته لهم ، فعمل هؤلاء ، وهؤلاء فى صورة الحكم كل بمقدار ماصح عنده من مرتبة الدليل ، إما على جهة الفرضية ، وإما على جهة الوجوب النازل عن رتبة الفرضية ، والعمل فى مزاولة الأحكام التكليفية على تفاوت مراتب الدليل معهود فى الشرع كما بينا .

خصائص هذه الاحـكام

الفـرض و الـواجـب

الـفرض لازم على المكلف علما وعملا بمعنى أنه يجب عليه اعتقاد حقيته و العمل به ، ويكفر جاحده ، ويعاقب تاركه بغير عذر .

والـواجب لازم على المكلف عملا ، لا اعتقادا ، لأنه ظني الثبوت و الاعتقاد لايلزم المكلف إلا بما يثبت قطعا .

وتارك العمل بالواجب إن ترك العمل به متأولا ، لامؤاخذة عليه ، لأن التأويل فى مظانه من سيرة السلف ، وإن تركه متسخفا به يفسق ، ويضلل ـ لأن العمل بالظن فى غير المعتقدات ـ كخبر الواحد ، والقياس مما صح دليله ، ونقل عن السلف العمل به ـ وإن تركه لهوا و إهمالا ، لامتأولا ، ولا مستخفا به استحق العقاب تعزيزا على ترك العمل لخروجه عن طاعة الشارع فيما ترجح الخطاب به الا أن عقابه يكون أخف من عقاب تارك الفرض ، فعقاب الممتنع عن الزكاة إهمالا أشد من عقاب الممتنع عن صدقة الفطر إهمالا .

وقد يطلق لفظ الواجب فى اصطلاح الحنفية ـ على ماهو أعم من " الفرض " و " الواجب " ، فيراد به حينئذ ماترجح فعله على تركه مع منع الترك مطلقا ـ سواء كان بدليل قطعى ، أو ظنى : فيقال : صلاة الفجر واجبة مع كونها فرضا ، كما يقال تعديل " الأركان" فرض مع كونه واجبا ، حيث يكون المراد بـ " الواجب " هنا معنى يشمل الاثنين معا .

السنة والنفل

السنة - كما أشرنا - هى الطريقة المسلوكة فى الدين وهى تنقسم الى سنة الهدى ، وسنة الزوائد: وسنة الهدى ماكانت عملا تكميليا وتحسينيا للفرائض الثابتة كالجماعة والأذان، والركعتين قبل الفجر ، وقبل العصر وتركها يوجب الاساءة وكراهة التحريم .

أما سنة الزوائد فتلك سنته - عليه السلام - فى قيامه ، وقعوده ، ولباسه ، وتنعله ، وترجله ، وماكان من جنسها - وتركها يقتضى كراهة تنزيهية - ومعناه أن يثاب فاعلها ، ولا يعاقب تاركها .

والسنة المطلقة عن التقييد باضافة معينة - كقول الراوي " من السنة كذا" يمكن أن يراد بها سنة النبى - وسنة غيره من الصحابة عند" الحنفية" لقولهم " السنة العمرين" يريدون بذلك " ابابكر" و " عمر" - رضى الله عنهما - .

وقال الشافعى: لايجوز أن يراد منها عند الإطلاق غير سنته - صلى الله عليه وسلم - والحق مع الشافعى فى هذا الخلاف - لأن استدلال الحنفية بقول السلف " سنة العمرين " غير مفيد لوجهة نظر الحنفية - لأن النص المستدل به مقيد ، ومايقيده اللفظ المقيد من المعنى هو غير مايفيده اللفظ ، وهو مطلق عن القيد ، ولا يجوز التسوية فى الدلالة بين لفظ مطلق ولفظ آخر مقيد ، والا لبطلت فائدة ذكر القيد .

لزوم النفل بالشروع فيه

ويلزم للنفل بالشروع فيه عند الحنفية ولا يلزم بالشروع فيه عند الشافعية .

استدل الشافعي بأن المكلف مخير في فعل مالم يأت به بعد من اجزاء النفل - إن شاء فعله وإن شاء تركه ، فيكون مخيرا في إبطال الجزء الذي فعله تبعا للجزء الذي لم يفعله .

ورد الحنفية على وجهة نظر الشافعي من ثلاثة وجوه :

الاول هو أن إبطال الأعمال غير جائز لقوله - تعالى - " ولا تبطلوا أعمالكم ".

الثاني هو أن المؤدى من النفل صار حقا لله - تعالى - فيجب صيانته عن البطلان . لذلك فلزم أن نجعل الجزء الذي لم يؤد تبعا للجزء المؤدى في إيجاب أدائه ، فذلك أولى من أن نجعل الجزء الذي صار بالاداء حقا لله تبعا للجزء الذي لم يؤ د في تسويغ بطلانه لأن ذلك كله عبادة ، والعبادة مما يحتاط في صيانتها تعظيما للمعبود .

الثالث ولأن ماثبت حقا لله بالتسمية وهو النذر لايجوز إبطاله ، فكذلك ماثبت حقا لله فعلا كالجزء المؤدى من النفل ، هو من باب أولى في عدم جواز إبطاله.

الحرام والمكروه

الحرام - كما قلنا - ماكان تركه أولى من فعله مع منع الفعل بدليل قطعي - ويعاقب فاعله على فعله عقابا أشد من فاعل المكروه تحريما - وهو قسمان: حرام لعينة كأكل الميته ، وشرب الخمر ، فأن العين هنا - وهي الميتة والخمر

قد خرجت عن كونها محلا للفعل ـ أصلا ـ وهذا القسم أشد في التحريم من الحرام لغيره لأنه راجع لامتناع المحل عن قبول الفعل كنحر أن يسكب الماء من قدح فيستحيل شربه من القدح • وحرام لغيره ـ وذلك كحرمة أكل خبز الغير اغتصابا منه ـ فإن الحرمة راجعة الى فعل المكلف ـ لا إلى عين المحل ، الا ترى لو وهبه له المغصوب منه ، أو ضمنه الغاصب يكون حلالا له ـ فيكون المحل في الحرام لعينه أصلا ، والفعل تبعا له ، وفي الحرام لغيره يكون الفعل أصلا ، والمحل تابع له •

وأما المكروه فهو قسمان : مكروه تحريما ،ومكروه تنزيها• فأما المكروه تحريما فهو ماكان للحرام أقرب

وقال محمد: هو حرام : فهو عنده مقابل للواجب مع الفرض ـ فالحرام عنده ماثبت بقطعي ، والمكروه حرام ـ أيضا لكنه ثبت بدليل ظني وذلك على موافقة ترتيب الفرض مع الواجب ـ إذ كلاهما يترجح فعله على تركه مع منع الترك ، وان تفاوتت قوة الحرمة فيهما تبعا لتفاوت قوة الإثبات بين الدليل القطعي ، والدليل الظني •

وأما المكروه تنزيها ـ فهو ماكان للحلال أقرب ،ويحصل بتركه أدنى ثواب ـ كما لايحصل بفعله أدنى عقاب •

العزيمة والرخصة

واما القسم الثاني من أقسام الحكم الذى اعتبرت فيه المقاصد الأخروية اعتبارا أوليا فهو الرخصة ـ" وهى الحكم المبنى على أعذار العباد" وذلك في مقابلة " العزيمة" ـ و " هى الحكم المبنى على غير أعذار العباد" •

والعزيمة تنقسم الى أربعة أقسام: الفرض، والواجب، والسنة، والنفل. وكذلك الرخصة تنقسم إلى أربعة أقسام: قسمان من الرخصة الحقيقية: أحدهما أحق باسم الرخصة من الآخر.

وقسمان من المجاز: أحدهما، أتم في المجازية من الأخرى

فأما القسمان الأولان، فأولهما: ما استبيح مع قيام الدليل المحرم، وبقاء الحرمة في المرخص به: ومثاله: جواز النطق بكلمة الكفر عند الإكراه على ذلك بقتل النفس أو ذهاب عضو الانسان المكره. فأما ذلك رخصته جائزة له، لكن يقترن بها قيام الدليل المحرم للنطق بكلمة الكفر، وهى الدلائل الدالة على استمرار وجوب الإيمان بالله بغير انقطاع في وقت استمرار قيام الحرمة في الفعل وهو أن الكفر بالله لايمكن أن يكون مباحا في حال لان حرمته مؤبدة.

وكذلك الاكراه على ترك الصلاة، والصوم، أو على ترك الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، والإكراه على اكل مال الغير، ففى كل هذه الامثلة - إذا كان الإكراه على ترك شىء أو فعله بقتل النفس، او قطع العضو، يجوز للمكره أن يفعل ما استكره عليه - لان حق العبد يفوت صورة ومعنى بهلاك جسده، وزهوق روحه التى هى محل الإيمان - وحق الله يفوت صورة فقط بعدم النطق بالشهادة مع بقاء الإقرار بقلبه الذى هو الأصل.

وفى الإكراه على أكل مال الغير يترجح فوات المال على فوات النفس عند الاضطرار على فوات أحدهما - لأن المال - إذا فات - يمكن استرداده، أو المسامحة فيه بخلاف النفس إذا فاتت.

وأما إذا استعصم المستكره فى هذا الباب على فعل ما اريد منه تصلبا فى دينه واحتسابا لنفسه فى ذات الله -

- فذلك أعلا مقاما له وهو مثوب على فعله وإنما يظهر كون هذا القسم من قسمى الرخصة الحقيقية أحق باسم الرخصة من الآخر لأن الرخصة فيه تتضمن خرقا لمقتضى الدليل القائم، والحرمة القائمة على خلاف ماسيجيء من الأقسام.

وأما القسم الثانى فهو ما استبيح مع قيام الدليل المحرم، وعدم بقاء "الحرمة" فى المرخص به - وذلك كالفطر فى السفر فإن الدليل المحرم للفطر قائم، وهو شهود الشهر لقوله تعالى - " فمن شهد منكم الشهر فليصمه" وأما الحرمة فغير قائمة لقوله تعالى " فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من أيام أخر" وتقدير الكلام، فأفطر فواجبه عدة من ايام أخر: فقد دلت هذه الآية على أن الحكم، وهو وجوب الصوم بالنسبة للمسافر - هو متراخ عن سببه إلى عدة أيام أخر - هى التى يجب على المسافر فيها فعل الصوم ففى هذه الأيام التى نقول: أن حكم الصوم فيها يتراخى عن سببه لسفر الصائم فيها يسقط حرمة الفطر فى حقه، ويصبح فطره فيها كفطره فى أيام شعبان مثلا فيقع ذلك شبهة فى كون الفطر فى ايام السفر حكما أصليا.

وهذا بخلاف القسم الأول - إذ ينعدم فى تصوره أن يكون النطق بكلمة الكفر أو أكل مال الغير مباحا أصلا أو يأخذ شبهة الحكم الأصلى البتة.

وأما القسمان المجازيان، وأحدهما أتم فى المجازية من الآخر.

فما كان أتم فى المجازية من الآخر فهو ماوضع عنا من التكاليف الشاقة التى كلفت بها الأمم السابقة بقوله - تعالى - " ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا". ولم يشرع هذه التكاليف بالنسبة لنا

أصلا ، فهى من أجل هذا معرفة المعنى فى البعد عن حقيقة الرخصة ، التى هى فى حقيقتها استثناء من حكم مشروع ولو فى الجملة هذا أحد القسمين .

وأما القسم الثانى الذى هو أقرب لحقيقة الرخصة من الأول فما سقط التكليف به مع كونه مشروعا فى الجملة ، وذلك كالرخصة فى السلم ، فإن الأصل فى البيع أن يتعين فيه المبيع ويكون مقدور التسليم - لقوله - عليه السلام -"لاتبع ماليس عندك " لكن هذا الحكم سقط فى السلم فلم يبق عزيمة ولا مشروعا لقول " الراوى " - " ورخص فى السلم" - لكن هذا الحكم - وهو عدم تعيين المبيع المرخص به فى السلم لحاجة الناس فى بيع الأجل بالعاجل قد بقى مشروعا فى الجملة فى البياعات غير السلم .

وكشرب الخمر للمضطر ، وأكل الميته له ، فإن حرمتها حكم سقط شرعه عند الاضطرار ، فصارا حلالا للمضطر كشرب اللبن وأكل الذبيحة المزكاة لكن هذه الحرمة ثبتت مشروعيتها فى الجملة وذلك عند عدم الاضطرار لقوله - تعالى - " وقد فصل لكم ماحرم عليكم إلا مااضطررتم إليه " فبين النص أن مااضطررنا إليه من المحرم علينا لم يتناوله التحريم - فهو حلال أصلا .

وكالقصر فى السفر، فإنه رخصته اسقاط لقول عمر بن الخطاب لرسول الله : " أنفطر ونحن آمنون" فقال - عليه السلام - ﷺ " إن هذه صدقة تصدق الله بها عليكم " والتصدق بما لايحتمل التمليك إسقاط لايحتمل الرد ، وإن كان ممن لايلزم طاعته من المخلوقين - كولى القصاص - إذا عفا عن الدم ، ولم يطلب القصاص من نفس القاتل ، فلا يملك القاتل المطلوب بالقصاص أن يرد على ولى الدم هذا العفو، فلا يجوز،

للمكلف قياسا على ذلك من باب أولى - أن يرد على الله صدقته مما لايحتمل التمليك كإسقاط بعض التكليف عنه .

وأيضا - فإن الخيار إنما يثبت للعبد إذا تضمن رفقا للعباد - كما فى خصال الكفارة - والرفق هنا - وهو اختزال الصلاة الرباعية إلى اثنتين فى السفر متعين فى حق المسافر فلا يتم أن يثبت له الخيار .

أما فى حالة إباحة الفطر فى السفر حيث حكمنا بتخيير الصائم بين الصوم والإفطار فلأن كل واحد من الامرين تضمن رفقا للمكلف من وجه .

أما حصول الرفق مع الصوم ، فلأن صوم الصائم مع جمهور المسلمين فى رمضان - أيسر على النفس للمشاكلة فى العمل وعموميته من الانفراد به وسط المفطرين فى غيره لشعور النفس حينئذ باحتمال قيد مرفوع عن كل المخالطين لها .

وأما حصول الرفق مع الفطر فى السفر فبزوال مشقة الصوم فيه - كما هو ظاهر .

فان قيل لصلاة " الأربع " من الثواب أكثر مما يكون لصلاة ركعتين منه . قلنا : إن الثواب المقدر لكل منهما إنما هو مقدر لهما من حيث كونهما فرضا واحدا ، لامن حيث كمية اجزائهما زادت أم نقصت .

ويختلف هذا القسم عن القسم الثانى من حيث أن دليل التحريم قائم مع الرخصة فى القسم الثانى : مثلا ، فإن دليل حرمة الإفطار نهار رمضان فى السفر لم يزل : وهو قوله - تعالى - " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " وإن صحت الرخصة بالفطر فيه لتراخى الحكم عن السبب - كما قدمنا - أما فى الرخصة للمضطر باكل الميتة - كما هنا - فدليل

التحريم للمضطر غير قائم أصلا ، لأن معنى قوله : " وقد فصل لكم ماحرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه " أن لاحرمة أصلا فيما وقع به الاضطرار - لأن الاستثناء راجع إلى التحريم لا التفصيل - قال " السعدة ": " ولا يجوز أن المستثنى منه هو " ماحرم " ليكون الاستثناء إخراجا من حكم " التفصيل " لاعن حكم التحريم لأن المقصود بيان الأحكام - لا الإخبار عن عدم " البيان " .

وبهذا يتبين أن هذا القسم من الرخصة يشبه أن يكون في المعنى أصلا .

وبالله التوفيق

د. محمد سعاد جلال

مَا هُوَ الفِقْهُ

التعريف بعلم الفقه

ماهو الفقه ؟

الفقه هو الفهم والعلم لغة - وهو فى رأينا ينبغى أن يكون من حيث الاستعمال هو الفهم فى درجة أعلى من مجرد الفهم - فإنه يعنى - كما نرى - فهم دلالة الخطاب . أوالفعل بمعناه القريب ، ودلالاته البعيدة التى تعد من لوازم الكلام العقلية ومن دلالات الفعل اللامحة ، والاشارات المقصودة للمتكلم التى تحتاج لمزيد فهم وذكاء وفى مدركها تتفاوت القرائح. ومن ذلك قوله - تعالى - " فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا " - فليس المقصود أنهم لايستطيعون فهم معانى القرآن من ألفاظه المخاطبين بها ، وقد جاءهم بلغتهم المنشأين عليها . ولكن المراد أنهم فى هذا المقام بلداء عن فهم أسرار الخطاب ومقاصده المقصودة من توجهه إليهم .

والفقه - وهو العلم المخصوص - إنما سمى بهذا الاسم لأن معانية المبحوث عنها وهى استنباط الأحكام الجزئية العملية من الشريعة من أدلتها التفصيلية وتطبيقها على الوقائع مما يستدعى من المشتغلين بذلك العلم قوة الفهم ورؤية المقصود من معانى النصوص الشرعية ، والقدرة على تطبيقها .

وتوضيح ذلك : أن الأدلة التى يثبت بها الأحكام الشرعية العملية نوعان أدلة إجمالية كلية كالكتاب ، والسنة عن طريق معرفة القواعد الكليه المبثوثه فيهما - نصا كقوله تعالى " ماجعل عليكم فى الدين من حرج"

وقوله ـ عليه السلام ـ " لاضرر ولا ضرار". واستنباطا منهما ـ كقول " الأصوليين" ـ استخراجا من استعماق دلالات نصوص القرآن " اللفظ العام" كالمؤمنين ، والمؤمنات مستغرق لجميع مسمياته على جهة القطع ، وقولهم: صيغة " الأمر" تفيد الوجوب ، وصيغة " النهى" تفيد التحريم .

وأدلة جزئية تفصيلية وهى التى تخص كل مسألة بعينها ، وتفيد كل مسألة حكما بعينه :" مثل أقيموا الصلاة " ولا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ". فإن النص الاول يخص مسألة الصلاة ، ويقضى فيها حكما معينا وهو الوجوب استنادا إلى قاعدة أصولية كلية تقول " كل أمر للوجوب " ـ وكذلك يقال فى النص الثانى : أنه يخص مسألة بعينها ليثبت فيها حكما هو تحريم " الربا" استنادا إلى أن كل " نهى " يفيد التحريم وهى القاعدة الأصولية الكلية .

وبالنظر إلى الآيتين السابقتين ـ قد يذهب الفهم المحدود إلى أن المراد بإقامة الصلاة ـ إقامة على جهة " الاباحة" أو " الندب " غفلة منه عن كون " الأمر" مفيد للوجوب ، وقد يذهب طراز هذا الفهم ـ فى معنى الآية الثانية ـ الى أن المحرم انما هو الفائدة الربوية المضاعفة فقط غفلة منه عن كون هذا القيد ـ وهو " أضعافا مضاعفة" خرج مخرج العادة التى كانت جارية عند العرب فى الجاهلية ، ولم يقصد به النص على إباحة الفائدة عند عدمه لكن من أوتى فقها فى فهم الخطاب يتجاوز هذه المغامز من الغفلة بما أوتى من الفقه والفطنه ـ ليتحقق مقصود الشارع من خطابه .

وأصل هذا الملحظ عندنا فى التفرقة بين الفهم والفقه ماروى أنه لما نزل قوله ـ تعالى ـ " اليوم أكملت لكم

دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" فـــرح بعض الصحابة بالإخبار عن إكمال الدين لما اكتفوا بمجـــرد الفهم لظاهر الخطاب - لكن عمر - رضى الله عنه - فقه معنى " الخطاب - وقال : هذا نعى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنه مابعد الاكمال إلا النقصان" - وقد صدق جريـــان أحداث " فقهه " - فقد مات النبى - صلى الله عليه وسلم - بعد نزول هذه الآية بإحدى وثمانين ليلة .

نشــأة الفقــه

والبحث فى التعريف بمادة الفقه ونشأته لاينفك عـــن التعريف بموضوع التشريع الإسلامى ونشأته عامة - لأن الفقــه هو جزء التشريع الخاص ببيان الأحكام الجزئية العمليـــة ، وموضوع التشريع أعم من ذلك لانه يتناول الأحكام الاعتقاديـــة كالايمان بالله ، وصفاته ، والإيمان بصدق النبوة وبصـــدق المعجزة والإيمان بالمعاد، واحوال الآخره، والأحكام الخلقية كالصدق والأمانة ، وإيجاب الشفقة ، والرحمة بين المؤمنين ، والنهى عن الكبر ، والحسد والكراهية ، والعجب وأمثالهـــا من مساوىء الأخلاق ، فيما بينهم - ذلك أن مصادر التشريـــع الأساسية ، وهى القرآن ، والسنة كانت تورد هذه الأنواع مـــن الأحكام فى مورد واحد ، وفى نصوص واحدة - وذلك كقولــــه - تعالى - " ومن يقتل مؤمنـــا متعمدا فجزاءه جهنم خالـــدا فيها" - فقد بين فى هذا النص حكما فقهيا وآخر اعتقاديـــا يتعلق بالآخرة ، وقوله : " ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التـــى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهـــم قولا معروفا" فقد احتوى النص على حكم تشريعى ، وآخـــر أخلاقى فى مورد واحد.

فحيثما تتبعنا الفقه فى نشأته وأطواره إنما نفعل ذلك من خلال تتبعنا لموضوع التشريع حيث كان - وسنرى أن مادة الفقه فى مسار هذا التتبع هى المقصودة لنا بالذات .

مميزات الفقه الاسلامى

يتميز الفقه الإسلامى فى نفسه وبالمقارنة بينه وبين القوانين الوضعية بالمميزات التالية :

أولا أن الفقه الإسلامى منهج قانونى ونظام حياة شمولى فهو يغطى بأحكامه جميع أفعال الانسان فى أمور العبادات ، كالصلاة ، والصوم ، والزكاة والحج ، وما إليها . وفى أمور المعاملات وهى ماتمثل علاقة الإنسان مع غيره - كالبيع والشراء والإجارة والشركات ، والمضاربة ، والشفعة ، وماشاكلها .

وفى الأحوال الشخصية من الزواج ، والطلاق ، والخلع ، ونفقة الزوجات والأقارب إلى الوصية والميراث وما يتعلق بهما .

وفى العلاقات الدولية ومسائل الحرب والسلم والصلح وذيولها . وفى مكاسب الإنسان من الحلال والحرام وماهو من بابها حتى أنه ليضع حكما للقمة التى يتناولها المرء بعد شبعة هل هى من قبيل الإسراف المنهى عنه بقوله تعالى " وكلوا واشربوا ولاتسرفوا" فتكون حينئذ حراما .

وكما يغطى الفقه جميع الأفعال الصادرة عن المكلف بكل حذافيرها فهو - أيضا - يغطى جميع الأفعال التى تتعلق به من قبل الغير لخدمته كأرضاعه

والعناية بطفولته وتأديبه ، وإحسان تربيته ، وكذلك مايتعلق بخاتمة حياته وانتهاء عمره من كيفية تكفينه ودفنه ،وتسوية قبره - فقد وضع الفقه لهذا كله من الأفعال المنوعة مع احتشادها وكثرتها وتعاظمها - أحكاما دقيقة مفصلة .

ثانيا أنه فقه الهى - بمعنى أن أحكامه التى ذكرناها مردودة الى النص الالهى - المقطوع بإلهيته - وهو القرآن الكريم والسنه المبينه له - وليس من وضع بشر ، ولا سلطة تشريعية تعينها الدولة ، وهذه ميزة كبيرة جدا للفقه الإسلامى - تقتضى :

أن يكون العمل بأحكام هذا الفقه ميسرا على النفوس لأن طاعة النفس لما جاءها من خالقها أكمل ، وأتم ، وأيسر يسرا من طاعة المخلوق .

وأن يكون العدل فى الأحكام أكثر ضمانا ، وأكثر تحقيقا لامتناع اتباع الهوى على الحكام مع وجود حكم الله القائم أمام أعينهم المنادى عليهم أمام الناس بالتزامه - وأيضا - لأن الله هو أعلم بمكان العدل فى الأحكام من البشر الذين يصنعون القوانين والشرائع . فما نص عليه من الحكم فى كتابه الكريم - فهو العدل المحض ، والحق المحض .

وأن تكون الأحكام المصححة لسلوك الناس أكثر رحمة وأكثر تصحيحا لخلوها من احتمال تأثر المشرع الآدمى ببواعث الهوى والقسوة الشخصية ، او الحقد الدفين ماتعبر عنه الأمراض النفسية التى كثيرا مايجهلها الناس من أنفسهم ، ولا صطباغها بأثر الرحمة من الله أرحم الراحمين .

ثالثا أن أحكام هذا الفقه هى دين الفطرة قال تعالى " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها" فأحكام هذا الدين الصحيحة التى لم يخالطها خطأ فى الاجتهاد هى الأحكام التنظيمية المعيشية التى تستدعيها فطرة الإنسان السوية - لأن الانسان لايمكنه أن يعيش فى هذه الحياة الدنيا القائمة على تساند البشر وتخادمهم بغير نظام يمكنه من إيجاد علاقات صحيحة فى مقتضيات العيش بينه وبين ابناء جنسه المشاركين له فى مادة البقاء ففى فطرته رسم لهذا التنظيم من حيث كل هذا التنظيم تعبيرا عن ضرورة بقائه وسلامة بقائه. ووعى الفطرة المفروض عليها بالشوق إلى استمرار الوجود هو الذى يلون فى ذاتها أفضل أشكال التنظيم الاجتماعى الذى يهىء لها سلامة الوجود، وكمال الوجودوانتفاعها بهذا الوجود، ولا يحيط بوعى الفطرة ومطلب الفطرة إلا الله الذى خلقها وسواها - وهو أعلم منها بمقتضيات وجودها وأسرار تكوينها - فإذا القى إليها نظام حياتها ووضع لها منهج بقائها فى السلوك والتعايش، والعمل والاستثمار بهذا الفقه، فماوضعه لها فى ذلك من أحكام - هو شوقها ،ووعيها واستعدادها ، ومنهج حياتها الحق الذى لايصلح لها نظام غيره .

رابعا أن أحكام هذا الفقه أحكام غير جامدة ولا ثابتة على صفة واحدة فى كل الاحوال والأزمان ، والأقاليم - ولكنها متغيرة بتغير الأحوال والأشخاص متطورة بتطور العصور ، والحضارات - فهى مستعدة دائما بما أوتيت

من سعة التشريع وعموم النصوص والقواعد، وأعمال " القياس " و " المصلحة " - أن تفى بالحاجات التشريعية المطلوبة للوفاء بمصالح الناس فى كل عصر - لاتقصر عن ذلك أبدا .

وقد جرب استعمالها والاكتفاء بها فى عصور الإسلام المزدهرة يوم كان حكم الإسلام يمتد إلى اقاصى الارض ويظل لواؤه أكثر العالم مدنية وتقدما. فكانت وافية أتم الوفاء بالحاجات القانونية لتلك الأقاليم المختلفة، والقوميات المختلفة والأجناس المختلفة، وكانوا يعيشون جميعا فى ظل العمل بها فى أرقى درجات العدل، والأمن وحفظ الحقوق المتبادلة فيما بينهم .

خامسا أن هذه الأحكام تجئ مطابقة للعقل لاتنبو عنه لأنها لو نافت العقل لامتنع التكليف بها من الله. لأنه حيئنذ يكون تكليفا بما لايطاق، وهو مستحيل لايقع من الحكيم العليم.

ولأنها لو كانت منافية للعقل لطعن الكفار عليها أثناء نزولها بكونها منافية لمقتضيات العقول وواجهوا النبى - عليه السلام - بذلك - كما اتهموه تعلقا بكذب الشبهات بأنه ساحر، وشاعر وأنه يعلمه بشر - لشدة حرصهم على النيل من دعوته - لكنهم لم يفعلوا ذلك حينئذ لانعدام أدنى شبهة فى سلامة الشريعة فدل ذلك على استقامة هذه الأحكام مع قانون العقل وحكمه - ودل مجموع ماذكرنا من المميزات للفقه الإسلامى على أنه شريعة الحق، والعدل، والخلود شريعة العالم، والعصور كل العصور. ..

الرد على من زعم أن الفقه الإسلامي قد تأثر بالفقه الروماني

وقد ظن بعض المستشرقين كـ" جولدزيهر" أن الفقه الاسلامي قد تأثر بالقانون " الروماني" ـ قالوا: لأن بلاد الشام التي فتحها المسلمون كانت بلادا متمدنة ، وكانت خاضعة قبلهم لحكم الرومان ، وكانت فيها مدارس تدرس القانون الروماني في مدينة " قيصريه " ومدينة " بيروت" لعهد الفتح ومحاكم تحكم بالقانون" الروماني" ، ظلت قائمة حتى بعد الفتح الإسلامي زمنا .

ومما جرت به العادات أنه إذا دخل قوم أقل مدنية بلدا أكثر منهم مدنية تأثروا بعادات مدنيتهم واقتبسوا منهم بعض نظمهم وبعض تفكيرهم في القضاء، والقانون الموجودين عندهم .

وقد ظهر مايدل على صحة هذا التأثر والاقتباس من مثل قول الفقهاء المسلمين " البينة على من ادعى واليمين على من أنكر" ، فهذه القاعدة الاسلامية موجودة بنصها في القانون " الروماني" ـ كما ظهر ذلك من التشابه الملحوظ الذي نجده قائما بين تنظيم أبواب الفقه الإسلامي ، وترتيب الفقه " الروماني".

ونناقش هذا الرأي لنبين بطلانه من عدة وجوه فنقول :

<u>الأول</u> أن محض التشابه بين الفقهين : الإسلامي والروماني ـ لايكفي في إثبات أخذ الأول من الثاني: لأن مقصود الأحكام الفقهية والقانونية في بلاد العالم كله من حيث الاصل إنما هو إقامة العدل بين الناس والعدل إحساس مركز في فطرة الخلق جميعا ـ والعلم به في صوره العامة ومظاهره

الكبيرة لايعنى أحدا سواء من المتقدمين أو المتخلفين من الناس ، وسواء فى ذلك العامة أو المثقفون . نعم : قد يتفاوت الناس فى إدراك بعض صور العدل الدقيقة التى قد يخفى موضعها على غير ذوى الأذهان الثاقبة .

واذا كان الأمر كذلك فلا يستبعد التشابه فى طريق الدلالة على موضع العدل، إذا طلبه أقوام مختلفون بما يكون لديهم من العلم ، واعمال النظر وداعية الفطرة ،ولا يصعب على هؤلاء ، وهؤلاء الاستبصار بمعرفة صور من العدل جليلها ودقيقها ، لأن المفروض كون الباحثين عنها من طبقة العلماء ، وأهل الاختصاص .

وأما الجملة المستشهد بها على صحة الاقتباس المدعى - فقد كانت معروفة فى أيام النبى - صلى الله عليه وسلم - مستعملة فى طرق التحاكم - قبل فتح دمشق بزمن طويل ، إذ كان النبى - عليه السلام - يأمر المدعى باقامة البينة ، ويامر المنكر باليمين .

<u>الثانى</u> أن الأخذ من القانون الرومانى لو فرضت حدوثه أخذ من غير حاجة داعية إليه لتوفر المواد القانونية من الأدلة والاحكام التى تغنى الفقيه المسلم عن النظر فى وضع الأحكام من مصدر فقهى آخر وهى نصوص الكتاب الجزئية ، وقواعده الكلية ، ونصوص السنة المطهرة على هذا الوجه - أيضا - " والإجماع" - ثم " الرأى " الذى سمى بعد ذلك - بعد ضبطه بـ" القياس " بالإضافة إلى حشد كبير من فتاوى الصحابة مقترنا ببيان مناهجهم فى استعمال الفتوى .

كل هذا الحشد من المصادر الفقهيه الحيه كان كفيلا أن يقدم للفقيه المسلم ثراء تشريعيا بغنيه ، ويقطع حاجته

عن الالتفات الى مصادر تشريعية يقتبس منها علما فقهيا ، أزيد مما عنده .

وقد لاحظ الأستاذ" احمد أمين" وهى ملاحظة جديرة بالاهتمام أن الإمام" الاوزاعى" وقد كان يسكن الشام ويعيش فى " بيروت" بالذات يعد من أهل الحديث ـ لامن أهل الرأى فلو كان الفقه قد تأثر بالمؤثرات الرومانية التى كانت موجودة ببلاد الشام لظهر أثر ذلك فى فقه الأوزاعى أحق مايظهر، لكنه لم يظهرفدل ذلك على تمام استقلال الفقه الإسلامى من الروافد عن غيره .

كيف تكون الفقه

يجب أن نلاحظ أولا ـ أن الفقه ، وأصول الفقه سارا على طريق نشوئهما متداخلين لاينفصل أحدهما عن الآخر وإن كان الفقه قد سبق تدوينه على تدوين أصول الفقه الذى لم يدون بصورة فنية إلا أوائل القرن الثالث على يد الامام الشافعى (٢٠٤) الذى وضع أول صورة منظمة ومحاولة فنية لعلم" أصول الفقه" بكتابه " الرسالة ".

ولم يكن يعنى ذلك أن مسائل أصول الفقه كانت معدومة قبله ، وغير معلومة لغيره من الفقهاء، وأنه ابتكرها من فراغ بل كانت هذه المسائل معلومة لمن سبقه من الفقهاء مستعملة فى استخراجهم للأحكام ـ وكان فضل الشافعى ـ رضى الله عنه ـ أن جمعها ونسقها وجعلها موضوع علم بصورة فنية .

وأما الفقه فقد بدأ تدوينه فى الدولة الأموية الحديثة ، وخاصة عند مدرسة المحدثين الفقهاء الذين عمدوا فى وضع مصنفاتهم الحديثة إلى ترتيب أبواب الحديث

على وفاق أبواب الفقه فكانوا يجعلون من طائفة الحديث المختصة بالوضوء فى باب مستقل ، والأحاديث المختصة بالصلاة ، والزكاة ، والحج والنكاح وسائر المعاملات يرتبون مجموعاتها على أبواب الفقه لآخرها .

روى " الزهرى" أن عبد الله بن المبارك" دون العلم فى الأبواب والفقه ".

ويقول فى " أبى ثور" ، بأنه صنف الكتب وفرع السنن" يريد أنه جمع ماكان من الأحاديث فى موضوع واحد فجعلها فى باب واحد .

وأوسع ماوصلنا من الكتب الفقهية موضوعا على هذا النمط كتاب " الموطأ" للإمام" مالك" - رضى الله عنه .
وقد كان هذا النمط من تأليف الفقه مشدودا بالحديث ومحتوى له فى المدينة التى كانت بحكم مركزها التاريخى تتولى زعامة الحديث .

• أما فى العراق حيث كان الميل للعمل بالرأى أظهر - كما سنشير الى ذلك - فيما بعد - فقد كان من اظهر علمائهم الذين جمعوا التراث الفقهى" إبراهيم النخعى" ، وحماد بن ابى سليمان ، " وأبو حنيفة ".

وقد رووا أن إبراهيم جمع آراء الشيوخ ومبادءهم وآراءهم القانونية فى كتاب ، وأن حمادا كانت له مجموعة منها وقد وصل الينا كتاب "الآثار" لمحمد بن الحسن الذى جمع فيه آثار هؤلاء العلماء وآراءهم . كما نقل إلينا كتاب " الفقه الأكبر" لأبى حنيفة" وفى نسبته إليه ، وفى تحديد مادته اختلاف كبير بين العلماء.

الكتاب مصدر التشريع الأول

صفة نزول القرآن

نزل القرآن على النبى - صلى الله عليه وسلم - منجما على مدى ثلاثة وعشرين سنة هى مدة رسالته كلها التى قضى منها - عليه السلام - ثلاث عشرة سنة بمكة ، وعشر سنين بالمدينة - وكان يتنزل بحسب الحوادث التى يراد بيان حكمها فى الدين الجديد ، ويتعين على الناس العمل بها .

ومن أمثلة ذلك ماروى أن رجلا من غطفان كان عنده مال كثير لابن أخ له يتيم فلما بلغ اليتيم طلب من عمه المال فمنعه منه ، فترافعا إلى النبى - صلى الله عليه وسلم - فنزل قوله تعالى :" وأتوا اليتامى أموالهم ، ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى اموالكم إنه كان حوبا كبيرا" بيانا لحكم الحادثة .

وكذلك ماروى أن أهل المدينة كانوا فى الجاهلية ، وفى أول الإسلام - إذا مات الرجل عن امرأة وله ابن من غيرها ، أو قرابة من عصبته فألقى ثوبه على تلك المرأة صار أحق بها من نفسها ، ومن غيره فإن شاء أن يتزوجها بغير صداق ، إلا الصداق الذى أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها غيره ، وأخذ صداقها ، ولم يعطها شيئا وإن شاء عضلها - أى منعها من الزواج - وضارها ،لتفتدى منه بما ورثت من الميت أو تموت فيرثها - فتوفى" ابو قيس بن الأسلت" الأنصارى ، وترك امرأته " كبيشه " فقام ابن له من غيرها فطرح ثوبه عليها فورث نكاحها ولم يقربها ، وتركها مضارة لها لتفتدى منه بمالها فاتت ،" كبيشة" إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقصت عليه قصتها - فقال لها رسول الله" اقعدى

حتى يأتى فيك أمر الله " فانصرفت ، وسمع بذلك نساء المدينة فأتين إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقلن مانحن إلا كهيئة " كبيشة " فأنزل الله فى ذلك: " يا أيها الذين آمنوا لايحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولاتعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن " - وفى غير هذا المثل يوجد الكثر من الحالات التى تنزل فيها آيات القرآن جوابا عن حوادث فردية - كما كان ينزل القرآن ابتداء للإعلام بالعقائد والأحكام المعبرة عن جوهر الرسالة نفسها.

والملاحظ بصفة عامة أن القرآن كان ينزل مساوقا للتغيرات الاجتماعية التى يندرج فى مراتبها المجتمع الإسلامى الناشىء لعهد النبى - صلى الله عليه وسلم - ففى كل مرحلة من هذه المراحل كان ينزل من القرآن مايعالج متطلبات هذه المرحلة - على المستوى الفردى الذى يعالج فيه القرآن مشكلة جزئية أو على الستوى العام الذى يقرر فيه القرآن حكما عاما كالجهاد أو الحج لجميع الأمة ،وسنوضح ذلك أكثر فى المسألة التالية .

المكى ، والمدنى ، وخصائص كل منهما

ينقسم تكوين القرآن بحسب النزول إلى قسم "مكى" - وهو مجموع الآيات التى نزلت بمكة ويبلغ ثلثى القرآن الكريم ، وإلى قسم مدنى - وهو مجموع الآيات التى نزلت بالمدينة ويبلغ ثلث القرآن - وهذان القسمان يمثلان طورين متمايزين من أطوار التشريع لكل منهما سماته المميزة له .

كانت آيات التشريع فى مكة تتجه إلى بث العقيدة الإسلامية من الإيمان بالله وتصديق رسالة النبى - صلى الله عليه وسلم - والإيمان بالبعث والحساب وأحوال الآخرة ، ونصب

الحجاج ، وذكر البراهين على صدق ذلك كله : وكذلك الدعوة إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات كالأمر بالعدل ،والإحسان وبر الوالدين والنهى عن مذام الأفعال ، وقبائح السلوك ـ كالإقدام على الزنا والقتل ،والحسد، والبغى ، وعقوق الوالدين ، وماشاكلها.

وقد اشتملت هذه الآيات " المكية " على الخطاب ببعض العبادات ـ ولكن تقريرها للعبادات كان أقل من تقريرها للعقائد ـ فإن الصوم والحج لم يشرعا بمكة ، وانما شرعنا بالمدينة ـ وكذلك الجهادلم يشرع إلابالمدينة وكان شرع الصلاة والزكاة بمكة واقعا بصورة عامة غير الصورة المحددة المعينة التى استقر عليها العمل فيما بعد ، إذ كان فرض الصلاة بمكة صلاتين فقط فى طرفى النهار إلى وقت حصول الإسراء قبل الهجرة بقليل فكانت حينئذ ركعتين فقط قبل الهجرة إلى المدينة على خلاف فى ذلك ، وكانت الزكاة بذلا عاما للانفاق فى سبيل الله ، وعون المحتاجين من المسلمين غير محدد بمقدار خاص يؤخذ من أصناف أموال معينة وفى أوقات معلومة,كما عرف فيما بعد .

وسبب اتجاه الآيات المكية هذا الاتجاه أمران:

احدهما أن الدعوة إلى التوحيد وإبطال الشرك كانت هى الأصل والاساس لبناء الإسلام كله فصح أن تتوجه عناية القرآن الكلية لتقريرها فى أول الأمر لينبنى عليها بعد تقريرها فى نفوس الناس ورسوخ اعتقادها فى قلوبهم الأحكام الفرعية التى تجئ من بعدها لتنظيم حياتهم العملية ، وافراغ الصبغة الشرعية على تصرفاتهم من الصحة ، والفساد، والحظر، والإباحة .

الثانـى أن دولـة الاسلام فى مكة قبل الـهجرة لـم تكن قــد استقرت بعد بدليل الـهجرة للمدينه ولم تكــن احتيـاجاتـها القانونية قد ظهرت فى صورة تـامـة ، وتفصيلية لكى يوضع لـها أحكام تفصلية ، وجزئيـة فاكتفى القرآن بأن يقدم إليها من الأحكام بعـد تقرير الأصول بقدر ماينـاسبها فى هذه المرحلـة التـاريخية فقـط .

أما فى المدينة حيث استقرت الدولة فكــان طور التشريع الفقهى فيها هو طور ازدهار هذا النوع من الأحكام العملية فشرع الصوم ، والحج فى المدينة وشرع الجهاد وعرف تقسيم الغنائم بأنواعها وأتـم فيها الصلاة أربع ركعات وخمس صلوات فى اليــوم والليلة على خلاف فى ذلك ، وفصل شرع الزكــاة فعرفت مقادير الزكوات ومخارجها ومواقيتهــا ، وظهر فى جانب التحريم تشريعات كثيرة ، كتحريـم الخمر والميسر، والحمر الأهلية ، والنهى عــن نكاح المتعة وغير ذلك .

ذلك أن شرع العقيدة الإسلامية الأساسية من التوحيـد ، والنبوة والمعاد كان قد استوفى حظه من البيان ، وثبــات الاعتقاد فى نفوس المسلمين فانفتح باب العمل ليطل الشارع على ميدان فسيح من التشريعات العملية التى اقتضتهــا الحياة المستقرة فى المدينة ماينبت فى محيطها مــن المعاملات الكثيرة والوقائع الحادثة التى تتطلب أحكامــا تفصيليــة .

كيفية أداء القرآن للأحكام

ولم تكن آيات القرآن سواء في الطور" المكي" أو"المدني" مستقلة كلها ببيان جميع الأحكام، بل كانت السنة النبوية تسهم في ذلك إسهاما يكون مكملا لتشريع القرآن. لأن نصوص القرآن الدالة على الأحكام ، كانت أحيانا تأتي مجملة فتبين السنة إجمالها، كما في قوله تعالى:" اقيموا الصلاة" فإنه نص مجمل لم يبين هيئة الصلاة ولا أركانها ، ولا شروطها، فبين النبي ذلك بقوله " صلوا كما رأيتموني أصلي ". وأحيانا تجيء عامة مراد بها التخصيص فتبين السنة مخصصها - كما في قوله :" ماوراء ذلكم" يقتضي حل ماوراء المذكرات في آية المحرمات مطلقا لكن السنة خصصت هذا العام وأخرجت منه نكاح المرأة على عمتها ونكاح المرأة على خالتها - لقوله - عليه السلام - " لاتنكح المرأة على عمتها ولا المرأة على خالتها"

وأحيانا يأتي النص مشتملا على نوع من الغموض والإبهام فتعمد السنة لكشف غموضه وإبهامه - وذلك كقوله :" وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر" إنبهم المعنى على بعض الصحابه ، فوضع تحت رأسه عقاليه احدهما أبيض ، والأخر أسود يتبين برؤية اختلافهما نهاية وقت إباحة الاكل والشرب في ليل رمضان فازالت السنة هذا الإبهام ببيان النبي المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود طلوع الفجر .

وأنواع هذه الأمثلة في القرآن كثير وكله داخل تحت قوله تعالى" وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم"

وفي بعض الأحيان - كانت تأتي السنة بحكم مستقل لم يجر له ذكر في القرآن مثل الأحاديث الدالة على جواز الرهن

فى الحضر لافى السفر ، وثبوت ميراث الجدة، وصحة الشهادة بشاهد واحد ويمين المدعى وغير ذلك .

وقد اختلف فى ثبوت هذا القسم من السنة أهل العلم : فذهب جمهور العلماء إلى القول بجواز ان تستقل السنة بانشاء أحكام زائدة عما هو موجود فى القرآن - وذهبت طائفة إلى المنع من ذلك، وأن السنة التشريعية لاتجىء بشىء الا بما دل القرآن عليه من النص أو الإشارة أو العموم ، أو القياس فما لم يدخل فى القرآن تحت هذه الأنواع من الدلالات فلا يعتبر شرعا. وهو رأى يحتاج إلى شرح طويل - لكنا ألمحنا إليه ، لأنه الرأى المرجح عندنا.

التشريع بعد وفاته - عليه السلام -

توفى النبى - صلى الله عليه وسلم - ثم توالى على المسلمين بعد وفاته فتوح الأمصار والبلاد فى كل أصقاع الدنيا بصورة مذهلة لايزال يصعب على الباحثين تعيين علتها اذ فتحت دمشق سنة ١٤ هـ وفتحت الشام كلها والعراق سنة ١٧هـ وفتحت فارس سنة ٢١ هـ ووصل المسلمون الى سمرقند سنة ٥٦هـ كما ملكت مصر سنة ٢٠ هـ وفتح المسلمون ماوراءها صعدا إلى بلاد المغرب حتى فتح المسلمون الاندلس سنة ٩٣ هـ .

وقد نتج عن هذه الفتوحات الواسعة لبلاد كانت أكثر مدنية ظهور أنماط كثيرة جدا من النظم والعادات والقوانين، وظهور مشكلات جمه فى الأمور المدنية والعلاقات الاجتماعية لم تكن معهودة للعرب من قبل فى جزيرتهم المتميزة ببساطة الحياة وعدم التركيب والتعقيد فى معاملات سكانها من الناس وأحوالهم ونظمهم الاقتصادية وشئونهم المعيشية . فعلى طريق

المثال : كان نظام الخراج والرى وضبط مواعيد الزراعة في مصر يختلف عنه في العراق كما يختلف عنه في الجزيرة ، وكانت صور العقود وأنماط التجارة ونظام الضرائب مختلفة كذلك ، وتقاليد الزواج والأسرة ،وأحكام المواريث مختلفة - أيضا - حتى في العبادات فقد ظهرت مشكلة من يضطر للآذان بغير العربية أو يقرأ في الصلاة بغير العربية ، أو يسمى على الذبيحة بغير العربية.

وهكذا يمكن أن نتصور مقدار اختلاف العادات والأنظمة في هذا العالم الإسلامى الجديد الشاسع الأطراف مع ماكان مألوفا للعرب من العادات والنظم والأحكام في جزيرتهم التي نزل بها التشريع .

ولقد وجد الفقهاء المسلمون من الصحابة والتابعين أنفسهم مطالبين بوضع أحكام اسلامية لجميع الأمور الجزئية والأحداث اليومية التي كانت تحتويها تلك النظم والتقاليد، والقوانين. اذ كان عليهم أن يجعلوا كل ذلك موصوفا بالصفة الإسلامية - لكن - كما قال - ، "الشهرستانى" - النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ، يعنى أن نصوص الكتاب والسنة - إذا وقفنا عند حرفيتها - فإن ما تضمنته من أحكام متناهية ، لايفى بتلك الحوادث غير المتناهية فنشأ من ذلك في جو الفقه الإسلامى لهذا العهد، ومن خلال استعمال فقهاء الصحابة نصوص القرآن والسنة سند جديد للتشريع وإنشاء الأحكام - وهو ما يسمى بـ" الرأى".

وكشف هذا الرأى - فيما أرى - سواء عناه " ابن القيم " أو لم يعنه هو أن طول ممارسة الفقيه الثاقب البصيرة الجيد الفهم كالصحابة - رضى الله عنهم ومن شاكلهم - لاستنباط

الأحكام من أدلتها ، ومعرفته بمقاصد الشارع فى وضع الأحكام ومنهجه فى اعتبار العلل التى ينيط بها الأحكام نقول إن — طول هذه الممارسة يثمر فى نفس الفقيه ملكة يدرك بها عند طروء الحادثة التى لم ينص عليها — أى حكم كان يحكم به الشارع لو كان هو الحاكم فى مثلها ، فيرى من ذلك بقلبه الحكم الأشد مناسبة للحادثة فيطبقه عليها استخداما لملكته الفقهية .

وبالفحص عن حقيقة هذا الرأى نجد أن ذوق الفقيه ، أو قلب الفقيه ، أو بصيرة الفقيه : قل أيها شئت — لم يخرج عن مذاق أحد شيئين : إما ذوق معنى من قبيل " العلة القياسية " بنى عليه حكمه ، وإما ذوق مصلحة شرعية بنى عليها حكمه .

ومثال الأول رأى على بن ابى طالب — عليه السلام — فى اثبات حد الشارب أنه ثمانون جلدة ، فإن مصدره ذوق العلة القياسية قال : لأن الشارب إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى فأرى أن عليه حد المفترين — أى القاذفين — وهو ثمانون جلدة .

ومثال الثانى : مافعل عمر — رضى الله عنه — فى خلافة ابى بكر من كونه أسقط سهم المؤلفة قلوبهم مع النص على ثبوت سهمهم فى القرآن فليس فى هذه المسألة أصل خاص يقاس عليه — كما فى المسألة السابقة — ولكن مذاق " عمر " فى ادراك حكم المسألة تعلق بمقصد الشارع فى إثبات سهم المؤلفة قلوبهم وأن المقصود منه دفع شر هؤلاء الناس عن الاسلام فإذا أومن شرهم باعزاز الله للإسلام انقطعت المصلحة الباعثة على التأليف فيتبع لذلك سهمهم من الصدقة .

وهذا " الرأى" بصفة عامة هو الذى آل الى دليل " القياس " بعد أن هذبت حواشيه ، فضبطت حدوده ، وحددت ماهيته ، وعرف صحيحه من فاسده .

ومن خلال هذا العرض تبرز لنا ملاحظتان :

أحدهما : ظهور الدليل على ماسبق من قولنا : إن الفقه وأصول الفقه نشآ فى تاريخ التكوين متداخلين يستمد كل منهما من الآخر فى تكوين مادته - وإن كان الفقه أسبق فى التدوين .

الملاحظة الثانية أن ركنى أصول الفقه الأساسيين الذين هما الكتاب والسنة قد سبقا فى النشوء التشريعى ، وفى التدوين الفعلى الفقه - ومصادره الأخرى : كالإجماع والقياس ، فإنهما كانا من أثر اتساع العمليات الفقهية كما رأيت .

وهكذا نلاحظ كيف أثر كل من أصول الفقه ، والفقه فى الآخر ، وتأثر به على طريق النشوء ، والتكوين .

دور الحديث والرأى فى تكوين الفقه

مبعث ظهور الرأى

أرجح القول أن ظهور الرأى فى المسائل القانونية وغيرها ظاهرة طبيعية ترجع إلى صنف المزاج عند بعض الناس وإن كان يزكيها فى نفوس أصحابها ظهور البواعث المستخرجة لها ، كما أن التحفظ والوقوف عند لفظ الخطاب هو الآخر ظاهرة طبيعية تمثل مزاجا عقليا معينا يزكيها بواعث الحيطة ، والحذر: فقد كان طبيعيا إذن أن تظهر هاتان النزعتان فى الفقه الإسلامى ولما يزل جنينا يتكون وتحدده العلاقات الاجتماعية المستحدثة بفعل الدين الجديد ليكون مولودا سليما ناضجا •

فقد أمر النبى - صلى الله عليه وسلم - الصحابة غداة هزيمة الأحزاب أن يطلبوا بنى" قريظة " من اليهود سراعا وقال لهم لايصلين أحدكم العصر إلا فى بنى " قريظه" - فلما أدركتهم الصلاة فى الطريق قبل أن يبلغوا بنى " قريظه" انقسمو فريقين: صلى فريق منهم العصر فى حينه وقالوا : ما أراد الرسول منا بالنهى عن الصلاة إلا الاسراع فى طلب القوم ، وامتنع الفريق الآخر عن الصلاة : وقالوا: إنما أراد رسول الله منا أن نصلى فى بنى " قريظه" فلما رجعوا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يعنت هؤلاء ولا هؤلاء • أى أنه صوب مسلك الفريقين جميعا •

فمسلك الفريقين من أهل الرأى والحديث يمثل هاتين النزعتين الفطريتين فى الإقدام على اتخاذ الرأى استنادا من معقول الخطاب ، أو الوقوف عند لفظ الخطاب بباعث الحيطة والحذر •

وفى وقت مبكر فى من حياة النبى فى المدينة - بعد أن تجاوزت مطالب التشريع تقرير الإيمان والتوحيد وإبطال الشرك وعبادة الأصنام مما لا يدخله الرأى - إلى مسائل حربية وسياسية ، رأينا النبى يستعمل " الاجتهاد" ويلجأ إليه فى تقرير بعض الأحكام ، وكان له من ذلك فى غزوة بدر موقفان .

أحدهما آنه نزل بالجيش فى لقاء العدو منزلا ليس بذى كيد ، فقال له " الحباب بن المنذر" يارسول الله أهذا منزل أنزلكه الله أم هو الرأى والمكيدة فى الحرب " فقال - عليه السلام - بل هو الرأى ، والمكيدة فى الحرب - فعدل به " الحباب " عن ذلك المنزل إلى المنزل الاصح غناء فى الحرب .

والثانى أنه عليه السلام - أخذ برأى " أبى بكر فى فداء أسرى" بدر" عملا باجتهاده فى ذلك - فرد الله عليه هذا " الاجتهاد" وعاتبه فى قبول الفداء من الأسرى عتابا شديدا : وليس لهذا الاجتهاد فى الحالين معنى إلا" الرأى" - والعمل به ولو كان فيهما نصا لامتنع النبى عن تعديل موقفه الأول ، ولم يعاتب من الله على موقفه الثانى ، ولم يقدم النبى على استعمال " الاجتهاد" إلا وهو مأذون له فيه بدليل قوله - " لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم" - أى - لولا حكم من الله بجواز الاجتهاد لكم لمسكم على الاجتهاد السابق عذاب أليم .

وإنما عوتبوا على هذا الاجتهاد مع جوازه لهم

لأنه خلا من مزيد من الاحتياط والتجرد - كما أشار لذلك قوله : " تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ".

وهكذا يجب أن نلاحظ أن ظهور الرأى فى تكوين الفقه قد بدأ من أول وجوده أثناء عروض الوقائع التى كانت تتطلب الفتوى فى عهد النبى - صلى الله عليه وسلم - حينما لاينزل النص لبيان حكمها قبل فوات وقت الحاجة المتعين لإثبات حكمها ، فيحكم النبى فيها باجتهاده - أى برأيه والمعنى به هنا استعماله للقياس فقط فى بيان حكم الواقعة المعروضة ، لأن اجتهاده - عليه السلام - كان منحصرا فى " القياس " فقط لأن النصوص كانت مكشوفة كشفا تاما له .

وكما كان مأذونا للصحابة فى الاجتهاد - إذا كانوا فى بلد بعيد عنه بحيث لايتمكنون من سؤاله وذلك كما ورد فى حديث " معاذ " - لما سأله النبى - وقد بعثه إلى اليمن قاضيا ومعلما ماذا يفعل - إذا لم يجد حكم الواقعة فى الكتاب ، والسنة - فقال "معاذ": " أجتهد رأيى ، ولا آلوا" - أقصر - فضرب رسول الله فى صدره ، وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله - لما يرضى رسول الله" ، وليس الاجتهاد عند عدم وجود النص من الكتاب والسنة إلا استعمال " الرأى ".

وظل استعمال " الرأى" يساير" الحديث " - المستعلى بأصالته فى بناء الفقه ، على طريق من الخفوت ومقدار من النمو الحذر ، ولا يظهر فى تناول الأحكام إلا قليلا - بينما كانت الكثرة الزاخرة والعمل لنصوص الحديث إلى جانب الكتاب منذ عصر النبى - صلى الله عليه وسلم - وعصر الصحابة

وتابعيهم وتابعى تابعيهم حتى انقضى عهد دولة الأمويين أو اقارب الانقطاع ، وجاء العصر العباسى ، فهنا اشتد ساعد " الرأى" وأسفر عن قوة متزايدة وراح يزاحم الحديث ويقاسمه التشريع والفتيا - وانقسم الفقهاء إلى مايسمون بأهل " الرأى " ومايسمون بأهل " الحديث ".

واختص أهل الحجاز فى مكة والمدينة بكونهم أهل الحديث وبخاصة المدينة وكان على رأسهم الإمام مالك - رضى الله عنه - الممثل لمدرسة الحديث ، واختص أهل العراق وبخاصة الكوفة بكونهم أهل الرأى وعلى رأسهم الإمام " أبو حنيفة " ممثل أهل الرأى : ولذلك أسباب تختص كل الفريقين : من " الحجازيين والعراقيين".

فأما الأسباب التى شكلت موقف المدنيين فكما نسوقها إليكم :

الأول هو أن النبى - صلى الله عليه وسلم - كان مقيما بالمدينة فكانت المدينة مهد الحديث من أجل ذلك وكان معه بها جلة الصحابة وكثرتهم الذين يشهدون أعماله ويسمعون أقواله ، ويحفظون أحواله فكان الحديث بينهم كثير - أكثر مايكون - كما كانت الأحاديث المنشورة بينهم معلوم صحتها لكثرة رواتها المتلقين لها من رسول الله - عليه السلام - فكان كثرة المروى من الحديث مع الوثوق بصحته كافيا فى تغطية أحكام الحوادث العارضة لهم ، ولم يكن فقهاء المدينة هؤلاء بحاجة إلى استعمال " الرأى" فى تغطية الحوادث العارضة فى حياتهم القانونية .

الثانى أن حياة الحجاز كانت ـ كما قلنا ـ حياة بسيطة لم يلحقها تعقيد الحياة الحاصل فى الأمم الممدنة ، ولم تكن فيها أنماط النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية المتشابكة والمتشعبة عند غيرهم فكانت الوقائع التى تجرى فى محيطها وتتطلب وضع أحكام لها ليست بالكثيرة ولا بالغريبة ، فأمكن أن يوفى بالإجابة عنها الكثير المأثور من حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

الثالث أنه كان فى المدينة جلة من الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ يعتمدون الاستقلال فى العمل بالحديث : كعبد الله بن عمر، " وزيد بن ثابت" وعائشة ، وكان هؤلاء مؤسسى مدرسة الحديث فى المدينة ثم خلفهم على رأيهم سعيد بن المسيب ، وسالم بن عبد الله وغيرهما ثم جاء من بعدهم " ابن شهاب الزهرى" ، " ويحيى بن سعيد".

ثم ورث هؤلاء الأعلام فى علمهم وطريقتهم الإمام مالك ـ رضى الله عنه ـ فكان بهذا الميراث المؤ هل لشموخ صدارة الحديث فى تكوين الفقه ـ إمام أهل المدينة ورئيس مدرسة الحديث ـ كما أشرنيا سابقا .

الأسباب التى شكلت موقف العراقيين

وأما الأسباب التى شكلت موقف العراقيين وجعلت منهم أهل " الرأى" فكما نسوقها إليكم :

الأولـ أن العراقيين كانوا أقل شأنا فى تلقى الحديث من أهل الحجاز لأن حديث رسول الله بدىء وختم بالحجاز - وكان أهل العراق يتلقون الحديث من مكان بعيد منهم فكان يداخله أثناء سفره إليهم تغيرات عابها عليهم أهل الحجاز ، فكان " مالك" يسمى الكوفة " دار الضرب" : يعنى انها تضيع الأحاديث ، وتصنعها كدار ضرب النقود - ويقول : " اذا جاوز الحديث "الحرتين" ضعفت شجاعته وقال " ابن شهاب " : "يخرج الحديث من عندنا شبرا فيعود فى العراق ذراعا".

الثانى كان العراق مسرحا لأخلاط من الخلق دخلوا الإسلام على وهن فلم يتمكن من قلوبهم فربما كان فيهم من يضع الحديث ، أو يتزيد فيه لحاجة فى نفسه .

الثالث كما كان العراق مسرحا - أيضا لأصحاب مذاهب شتى من المعتزلة والمرجئة ، والمتكلمين ، وكان الجدال بينهم محتدما ، والصراع المذهبى شديدا فربما كان منهم من يضع الحديث ، أو يتزيد فيه لنصرة مذهبه على خصمه .

الرابع كان العراق قطرا متمدينا ذا حضارة سابقة ونظم قائمة تتعلق بالزراعة والرى ، والضرائب ،

والاقتصاد والجندية وتقاليد عتيدة فى العلاقات الاجتماعية من الزواج ، والطلاق ، ونظام الأسرة والقرابة ،وغيرها مما يستدعى سعة التشريع وتعمقه مما يستدعى الحاجة لاستعمال " الرأى".

الخامس أنه نزل بالعراق طائفة من كبار الصحابة الذين كانوا يستعملون الرأى - كعلى بن أبى طالب - رضى الله عنه - وعبد الله بن مسعود الذى كان يلتزم سيرة عمر - رضى الله عنه - ولا يكاد يفارق رأيه وكان عمر- رضى الله عنه - كما هو معلوم - أثبت الناس عملا ب" الرأى" فطبع سلوك الصحابة هؤلاء اثره القاطع على فقه أهل العراق ،ومنحاهم فى التشريع ، ولونه بلونهم .

* وقد أدت هذه الأسباب كلها مجتمعة ومتداخلة إلى صبغة الفقه العراقى بصبغة " الرأى" - لا الحديث .

وكان على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود هما المؤسسين لهذه المدرسة وخلفهما فيها:" شريح بن الحارث الكندى" ، و " علقمة بن قيس النخعى"،و " مسروق بن الأجدع الهمدانى"، و " الاسود بن يزيد النخعى".

ثم خلف هؤلاء " إبراهيم النخعى" و" عامر بن شراحيل "الشعبى".
ثم انتهى علم هذين الإمامين إلى حماد بن أبى سليمان شيخ أبى حنيفة .
وانتهى ميراث هذا العلم من " حماد بن أبى سليمان" إلى الإمام " ابو حنيفه" الذى ورث علم هذه المدرسة كلها - فكان بذلك علم العراق ، وإمام أهل الرأى - كما كان مالك فى الحجاز بالنسبة للحديث .

ولا يفهم مما ذكرنا أن أهل الحديث لم يفزعوا إلى استعمال الرأى قط ، أو أن أهل الرأى لم يكونوا يلجأون إلى استعمال الحديث قط . بل كان أهل الحديث يضطرون إلى استعمال الرأى ،ولكن على قلة . لأن تقدم المدنيه فى المجتمعات الإسلامية بما تحمله لهم فوق عبابها من المشكلات والمسائل التى لاتجد لها حلا نصيبا فى الحديث ، وأقوال الصحابة عند من يأخذ بقولهم كأن ينشئ ضرورة ملزمة باستعمال الرأى فى تغطية هذه المشكلات والمسائل ، فقد ظهر عند مالك ، وهو امام مدرسة الحديث القول بالمصالح المرسلة وهو فى حقيقته قول بالرأى ـ لأنّ العمل به ضرورة تشريعية ناشئة عن عدم وجود نص خاص ، أو حتى القياس على نص خاص يفى بحاجة الفتوى فى الحادثة الجديدة ، فينتقل المشرع إلى العمل بمقتضى أدلة الشريعة العامة الدائرة حول حفظ الضرورات الخمسة المعتبرة فى كل ملة : وهى ـ كما نرتبها نحن ـ النفس ، والعقل ، والدين ، والنسب ، والمال ـ كما هو معروف فى موضعه ـ وذلك على قياس ماظهر عند الحنفية من مبدأ "الاستحسان" وهو استثناء الحادثة من الحكم الثابت لنظيرتها وإعطائها حكما غيره لمعنى مصلحى اقتضى ذلك " كبيع ، السلم ـ فإنه استثناء من قاعدة النهى عن بيع ماليس عند البائع ـ لكنه جوز لحاجة الناس إليه ، وكبيع " العرايا" فانه كذلك .

وكذلك أهل الرأى كالحنفية لم يكن فى وسعهم أن يطرحوا حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ جانبا لكنهم كانوا يتشددون فى الشروط المسوغة لقبولهم له فكانوا يشترطون فى الحديث موافقته للقرآن ، وموافقته لحكم العقل فى مثل ماجرت به العادات وأن يكون حديثا معروفا عند جمهور أهل

العلم - لاحديثا شاذا حدث به واحد او اثنان وهو مايعرف بالحديث " المشهور" عندهم ، وهو ماثبت له " التواتر" فى القرن الثانى - وهم من أجل اشتراط هذه الشروط الدقيقة قل أخذهم بالحديث - ورفضوا اعتماد كثير من الأحاديث التى أخذ بها غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى ، واعتمدوا على الأخذ " بالرأى" ، و " القياس " - بل إنهم ليقدمون " القياس" على الحديث الصحيح - إذا خالف كل الأقيسة وكان راويه صحابيا غير فقيه " كأبى هريرة " و" أنس بن مالك" ، وذلك كحديث " المصراه " المعروف .

والحاصل أن كلا من أهل الحديث والرأى لم يستغن عن استعمال كل منهما ، ولكن وقع الاختلاف بينهم فى مقدار الأخذ بالرأى على درجات متفاوته فكان أقل المذاهب حظاً من ذلك " الظاهرية " ثم " الحنابلة " أعلى منهم درجة ، ثم " المالكية " أعلى من الحنابلة درجة ، ثم الشافعية ، أعلى من المالكية درجة ،ثم يجئ الحنفية بعدهم مستوين فى أعلى درجات الأخذ بالرأى بالنسبة لجميع المذاهب المقابلة لمذهبهم .

ولقد كانت حدة الخلاف والصراع الفكرى والمذهبى بين أهل الرأى وأهل الحديث قائمة فى أول الحياة الفقهية وصنع المذاهب - ولكنها خفت بعد ذلك على امتداد العصور،وتقاربت احكام المذاهب بعضها من بعض حتى لاحظت ، فى بعض دراساتى للفقه المقارن أنه مامن قول فى حكم مسألة فقهية يوجد فى مذهب إلا ويوجد له - غالبا - نظير فى المذاهب الأخرى قال به مؤسس المذهب أو قال به بعض أصحابه ، أو واحد من أئمة المذهب - وأن تفاوتت هذه الأقوال فى المذهب المنتسبة

إليه قوة وضعفا وذلك لأن أصحاب الرأى وأصحاب الحديث رحل بعضهم إلى مواطن بعض وأخذ كل منهم علم الآخر منه وعرف وجهة نظره فى الأخذ والاستنباط ، وقواعد الاستدلال فربما أخذ بعضهم بقول الآخر مطمئنا لصحته .

ومن أمثلة ذلك رحلة محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة إلى المدينة والتقائه بالإمام مالك هناك وروايته " الموطأ " عنه حتى عرفت روايات الموطأ بنسبة أحداها لمحمد ، ورحلة " أسد بن الفرات " صاحب الإمام مالك إلى الإمام محمد بن الحسن الشيبانى المذكور وتلقيه عنه فقه أهل الرأى وطريقتهم .

وهكذا ـ أنشأ تبادل الزيارات والاختلاط والمعارف الفقهية بين الفريقين تقاربا فى وجهات النظر اختفى معه حدة الاختلافات القديمة التى صاحبت نشأة صنع المذاهب ، فلا نراها اليوم بينة مثل ماكانت فى أول الأمر .

٭٭٭

نشأة المذاهب الأربعة

من خلال الثراء الفقهي العظيم الذي تكون - من عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - والوحي ينزل إليه والأحكام الشرعية العلمية لطروء الأحداث تتوالى عليه ، ومنذ عهد الصحابة - رضي الله عنهم - بعد وفاته - عليه السلام - وإنهم ليزيدون الفقه ثراء بفتاويهم الكثيرة المأخوذة من كتاب الله وسنة نبيه ، ومما شاهدوه ، وعلموه من قرائن الأحوال التي تلاحق حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - فتعين كثيرا من مدلولات قوله وفعله في نطاق من تجدد الحوادث وكثرة الوقائع بسبب اتساع الفتوحات الإسلامية ، وماتزخر به البلاد المفتوحة بتنوع أجناسها واختلاف ناسها من المسائل والمشاكل - ثم ماكان بعد ذلك من زيادة علم التابعين وفقههم وفتاويهم الكثيرة بكثرتهم والمتنوعة تبعا لاختلاف أحوالهم ومناهجهم في الفتيا والتفكير مضمومة لفقه الصحابة ، ثم من إختلاف الفقهاء في مآخذ أحكام الفقه ، وانقسامهم إلى أهل " الرأي" ، وأهل " حديث " وصراعاتهم الفكرية في هذا المجال بصورة كبيرة وجادة ، وعلى نطاق واسع : نقول من خلال عناصر هذا المشهد الفكري الصاخب المتفاعل نشأت المذاهب الفقهية الكثيرة المتعددة - إذكان الاجتهاد - لا التقليد والتبعية هو العادة الفقهية السائدة المعمول بها بين العلماء في ذلك الوقت وقد نشأ في ذلك الوقت - أي في خلال القرون الثلاثة الأولى حتى منتصف القرن الرابع وهو التاريخ الذي انسد فيه الاجتهادبالاضافة للمذاهب الأربعة المعروفة لنا - وهي مذهب أبي حنيفة و" مالك" و " الشافعي" و " أحمد بن حنبل - مذاهب أخرى

كثيرة . مثل مذهب " الأوزاعى" و" الليث بن سعد" و" داود بن على" و" شعبان الثورى" ، وغير هؤلاء ، ولكن لم يكتب البقاء بصفة دائمة فى العالم الإسلامى إلا للمذاهب الاربعة المعروفة لنا وإنماعت المذاهب الاخرى فى الزمن - إما العوامل سياسية ، وإما لأنها لم تجد علماء أئمة يخلفون منشئيها فى حفظها وتدعيمها ونشرها بين الناس .

وسنعرض لوصف كل من هذه المذاهب بلمحة خاطفة تكشف لنا عن شخصية منشئيها ومنهج اجتهاده الذى عمل عليه فى وضع مذهبه وأول هذه المذاهب الذى نقدمه هو مذهب أبى حنيفة إذ كان هو أسبق المذاهب تاريخا بين هذه المذاهب الباقية .

مذهب أبى حنيفة

مؤسس هذا المذهب أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى من أهل فارس ولد جده بـ"كابل" وولد" أبوه " ثابت" بـ" الأنبار "، أو بـ" نسا" اما هو فقد ولد بالكوفة ، وكان ابو " ثابت" مملوكا لرجل من ربيعة من بنى تميم بن ثعلبة من فخذ يقال لهم" بنو قفل" وكانت ولادته سنة ٨٠ هجريه .

ويعتبر أبوحنيفة من طبقة تابعى التابعين فقد أدرك أربعة من الصحابة وهم" أنس بن مالك" بالبصرة ،"وعبد الله ابن أبى أوفا" بالكوفة ، " وسهل بن سعد الساعدى" بالمدينة و" أبا الطفيل عامر بن واثلة" بمكة ، ولم يلقهم (١).

---

(١) - وطعن فى هذه المقاله الباحث الشيعى الاستاذ " اسد حيدر" فى كتابه عن سيدنا الامام" جعفر الصادق" بادلة جديرة بكل اهتمام الكاتب .

وحج به أبوه وهو فى السادسة عشرة من عمره : ويقال إنه لقى حينئذ عبد الله بن الحارث ابن جزء الزبيدى - الصحابى، وروى عنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " من نفقته فى دين الله كفاه الله همه ورزقه من حيث لايحتسب " - فهو بهذا إن صح لقاؤه مع عبد الله بن الحارث المذكور يعد من التابعين ، لامن تابع التابعين .

نشأته العلمية

نشأ أبو حنيفة فى أول طلبه للعلم فى صفوف المتكلمين يدرس علم الكلام ويجادل بنظرياتهم ، ويبلغ فى ذلك شأوا بعيدا يشار إليه فيه بالأصابع - قال عن نفسه : " كنت أنظر فى الكلام حتى بلغت مبلغا يشار إلى فيه بالاصابع ، وقال فى موضع آخر : " كنت رجلا أعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر فيه أتردد وبه أخاصم وعنه أناضل " ثم نراه قد تحول عن درس الكلام إلى دراسة الفقه ، وسبب ذلك ماذكره هو بنفسه قال : " كنا نجلس بالقرب من حلقة " حماد بن أبى سليمان" - إذ جاءتنى امرأة يوما فقالت لى : رجل يريد أن يطلق امرأته طلاق السنة . كم يطلقها فأمرتها أن تسأل " حمادا " ثم ترجع فتخبرنى ، فرجعت فأخبرتنى . فقلت لاحاجة إلى فى الكلام ، وأخذت نعلى فجلست إلى" حماد".

و" حماد" هذا هو حماد ابن أبى سليمان الذى انتهى اليه تحصيل فقه أهل الرأى من العراقيين من أول الامام على وعبد الله بن مسعود مارا بعلقمة ، ومسروق ، وابراهيم النخعى وغيرهم منتهيا إليه - كما ذكرنا ذلك من قبل -.

أخذ أبو حنيفة الفقه عن كثير من العلماء مثل

" عطاء بن أبى رباح" ونافع مولى بن عمر وهشام بن عروة ولكن استاذه الحقيقى الذى لازم درسه فى الفقه ثمانية عشر عاما متصلة إنما هو حماد بن أبى سليمان ـ فقد لازمه أبو حنيفة ملازمه لم يلازمها لحماد أحد مثله ـ كما قال هو ذلك عن نفسه ـ وكان مع طول ملازمته لاستاذه هذا شغوفا بالتحصيل والتعليم يلح عليه فى السؤال والطلب والاستزاده من العلم حتى قال له يوما وقد تبرم من كثرة سؤاله : يا أبا حنيفة قد انفتح جنبى، وضاق صدرى" ـ وحتى روى أنه قال له مرة : " نزفتنى" ـ أى استخرجت كل ماعندى .

وقد توفى حماد سنة ١٢٠ هـ وسن أبى حنيفة أربعون سنة حينئذ ، وتعاقب على خلافته فى كرسى الفقه رجلان : أحدهما ولده " اسماعيل بن حماد" فلم يسدا مسده ، ولم يغنيا فى الوفاء بحاجة الطلاب من الفقه غناءه ، فتقدم أبو حنيفة اليه فكان هو الرجل الذى يناديه الكرسى من مكان بعيد ، فينتظر جلوسه ، ويبقى فى هذا الكرسى يعلم الناس الفقه ويشيد مذهبه الفقهى ثلاثين سنة فى عزيمة وجد فملأ الدنيا علما وطبق الآفاق ذكرا.

العوامل التى أثرت فى تكوين شخصيته العلمية

ربما يكون من المستحيل عادة أن ينشأ عالم من طراز ضخم ويغيب عن ملاحقة نشأته وتكوينه النفسى والعلمى طائفة من العوامل الاجتماعية والوراثية التى تؤثر فى شخصيته وتملى عليه فى السلوك أو فى الفكر حكمها وكذلك كان الأمر مع " أبو حنيفة " ـ وإليك العوامل التى يترجح عندنا أنها كانت ذات أثر فى تكوين شخصيته وفكره .

<u>الأول</u> ولد ابو حنيفة سنة ٨٠ هـ ، وتوفى سنة ١٥٠هـ وبذلك يكون قد عاش فى ظل الدولة الأموية اثنين وخمسين سنه وعاصر ولادة الدولة العباسية وعاش فيها ثمان عشرة سنة ، ومن خلال سنوات هذا العمر الطويل يكون قد رأى وقدر ، ولامس كثيرا جدا فى قلب دولتى الإسلام الأموية و العباسية من الأحداث السياسية و التغيرات الاجتماعيه ، و أحوال الناس عامتهم وخاصتهم ورأى وعرف المؤامرات والمكائد السياسية ، والحروب والثوارت الكثيرة التى ظهرت فى حياة دولة بنى أميه وأدت الى سقوط دولة بنى أمية وهى دولة عربية كانت تحكم أمة الإسلام حكما عربيا صرفا وتشتد عنايتها بتثبيت الصيغة العربية لسياسة الدولة وتنظيماتها - وإلى قيام دولة أخرى على أعقابها وهى الدولة العباسية شارك فى قيامها بالحظ الأوفر الفرس وهم - قوم أبى حنيفة ، وقد تحول فيها وجه النظام والحكم إلى صورة دينية يتحات تحت بريقها الوجه العربى الذى كانت تسفر عنه قسماته الدولة الأموية المنهزمة : ولا شك أن ابا حنيفة - رحمه الله - قد استفاد من ملامسته لهذه الأحداث والتغيرات الضخمة والمتتابعة خبرات سياسية ، وخبرات اجتماعية وموضوعات ومواقف قانونية ذات شأن .

<u>الثانى</u> أن أبا حنيفة نشأ متكلما مشتغلا بصنعة الكلام - وهى صنعة تقتضى على المشتغل بها تعلم الجدال ، ومناظرة الخصوم من المسلمين وغيرهم من أهل الملل الأخرى وهو عمل يدفع صاحبه الى الدراسات الفلسفية فى العلوم العقلية واستعمال البراهين المنطقية - فلما دخل أبوحنيفة ساحة دراسات الفقه متحولا عن صناعة الكلام دخل معه إلى هذه الساحة الجديدة كل هذه الألوان من التراث الثقافى

بما يحويه من فاعلية وتأثير فأورثت الفقه الحنفى من اللون الفلسفى ، والتزام طرق المنطق وعمق البرهنة طابعا ملحوظا .

الثالث أن أبا حنيفة كان تاجرا يعمل فى السوق وكان له دكان يبيع فيه "الخز" وهو الحرير - واستفاد من مباشرة الناس فى البيع والشراء ومن عمليات البيع كالصرف والسلم والمرابحة وغيرها مايعد خبرة اجتماعية ،وخبرة قانونية تيسر له - كفقيه - معرفة أخلاق الناس ومعاملاتهم على الطبيعة .

الرابع وهو أمر يعود الى تقديرى الشخصى هو أن أبا حنيفة كان " فارسيا " - أى من " الجنس الآرى" - وأنا اعتقد أن عقلية الاجناس "الآرية" كالفرس والكرد والهنود يتميز بقدرتها على التعمق والتحليل والميل إلى البحث عن الجذور الكلية لصور المعرفة - فإن كان هذا الملحظ صحيحا ، فذلك العامل من جملة مايعلل به الطابع المنطقى فى المذهب الحنفى. الذى نضح أثره الجليل على هذا المذهب الذى قدر لأكثر علمائه ومشيدى صرح بنائه الشامخ - كالبزدوى ،والسرخس والمرغينانى" والبخارى وعبد العزيز ، وعمر بن مسعود ، وغيرهم ، وغيرهم - أن يكون هؤلاء[1] جميعا" فرسا" ، أوتركا" من الجنس الآرى .

---

(١) وقد لاحظ هذه الملاحظة قبلنا" ابن خلدون" باعتبارها ظاهرة فقط ولكنه لم يعلل لها بخصائص " الجنس " - لان علم خصائص الأجناس لم يكن معروفا له .

منهجه فى الاجتهـاد

كـان ابـو حنيفة كغيره من الائمة فى الأخذ بكتـاب اللـه على مايعطيه من الدلالات المعهودة للعرب فى لسانها ، أمـا فى السنة فكان متشددا أكثر من غيره من الائمة المجتهدين: فكان يشترط عدم مخالفة الحديث للقرآن ولا يقبل من الحديث الا مايرويه العامة عن العامة ، أو ماكان معروفـا عند جماهير الفقهاء كما كان يقبل المراسيل وهى التى اغنى اشتهارها عن طلب اتصالها .

وكان يرد من الحديث مالم تتوفر له هذه الشروط ويسميه " شاذا" وكذلك ماورد من الحديث مخالفا للاصول الفقهية التى انبنى عليها المذهب مثل حديث " المصراة " وهو ماروى عن ابو هريرة" أن النبى صلى الله عليه وسلم - قال:" من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام انرضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر": والشاة المُحفلة هى الشاة التى يصر البائع اللبن فى ضرعها لتبدو غزيرة اللبن فيغتر بها المشترى ، فهذا الحديث مخالف للاصول الفقهيه من كل وجه - لأن تقدير ضمان العدوان بالمثل ، أو بالقيمة ثابت بالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، وصاع التمر المعوض به عن اللبن لايعتبر مثلا وهو ظاهر ، ولا قيمة لعدم معرفة مقداره بالنسبة للبن.

وقدكان هذا التشدد والاحتياط فى قبول الحديث أقوى أثرا فى اتجاه الحنفية إلى التوسع فى الأخذ " بالقياس " ، و " الاستحسان".

خاتمة حياتـــة

واخيرا وبعد العطاء الغزير الأساسي في الفقه الإسلامي الذى قدمه أبو حنيفة للأمة الاسلامية لتغنى به على مدى مراحل عمرها المقدر لها أمتحن - رضى الله عنه - محنة سياسية قاسية انتهت بموته في داخل السجن - وذلك أن الخليفة المنصور اراده على تولية القضاء فامتنع من قبوله فأمر بضربه وادخاله السجن حتى مات فيه مع اختلاف الروايات فى ذلك . وكان ذلك سنه ١٥٠ هجرية كما أشرنا لذلك آنفا.

ومن المرجح أن يكون السبب الحقيقى من وراء هذه المحنة الفاجعة هو أن أباحنيفة كان هواه في السياسة مع سيدنا الامام محمد بن عبد الله بن الحسن - المعروف بالنفس الزكية وأخيه سيدنا ابراهيم الإمام - الذين اغتصب المنصور حقهما في الخلافة غدرا وارتأى المنصور أن امتناع أبى حنيفة من القضاء المعروض عليه منه دليلا على رفض التعاون معه واستبطانه بغض الدولة لاسيما - أن أبا حنيفة كان يجاهر بنقد سياسية الدولة جهارا شديدا - كما ذكر ذلك عنه تمليذه الإمام" زفر". ولقد كان حب أبى حنيفة للسادة الأطهار القديسين من آل البيت الكرام - عليهم السلام - ونصرته لهم في السياسه بالقلب ، واللسان . والمال - كما فعل مع الامام زيد - عليه السلام - نقول كان ذلك أعلى فضائله ، وأكبر مناقبه - لقوله - عليه الصلاة والسلام - ياعلى لايحبك الا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق".

مذهب المالكية

مؤسس هذا المذهب هو الامام مالك بن أنس " الأصبحي " المدني " ، و" الأصبحي" نسبة إلى ذي أصبح" قبيلة من اليمن ، والصحيح أنه عربي الأصل ، خلافا لما يرويه أبو إسحاق مشككا في ذلك .

ولد الإمام مالك بالمدينة سنة ٩٣ ، أو ٩٧هـ ، وبها عاش طوال عمره ، ولم يخرج منها إلا إلى مكة للحج ، وبها مات ١٧٩ .

ولا نعلم تفصيلات كثيرة عن نشأته الأولى - وقد ذكروا أنه أخذ القراءة عن " نافع ابن أبي نعيم" ، ونافع ،مولى ابن عمر" وكان ابن " شهاب "الزهري"صدر المحدثين والفقهاء كما كان نافع مولى ابن عمر من معادن الحديث وأصح الناس رواية له - وقد روى مالك عن ابن شهاب في إحدى روايات " الموطأ" مائة واثنين وثلاثين حديثا ، كما روى عن نافع ثمانين حديثا.

ومن أشهر ماوقع في حياته المحنة التي أصابته عن طريق السياسة كما أصابت غيره من الفقهاء الأربعة فربما كان هواه مثل أبي حنيفة مع سيدنا الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي - عليهم السلام - المناهضين لقيام العباسيين فكان يفتي جهارا بأنه ليس على مستكره طلاق ، وكانت هذه الفتوى لاتعجب العباسيين لأنها تعطي الفرصة لمن يبايعهم من الناس مستخلفا منهم على ثبات البيعة بالطلاق أن يتحلل من يمينه ليبايع الإمام محمد بن عبد الله المذكور ، فأمره المنصور أن يمتنع عن الافتاء بهذه الفتوى ، ثم دس عليه من يسأله في موضوعها فافتي بها على رؤوس الناس ، فضربه بالسياط .

ويقال : إن الذى تولى كبر هذه الجريمة ، إنما هو" جعفر بن سليمان" والى المدينة بوشاية إليه من حساد مالك لما علا شأنه وعظمت أهيمته - قالوا له إنه لايرى أيمان بيعتكم هذه بشىء ، وهو يأخذ بحديث " ثابت بن الأحنف " إن طلاق المكره لايجوز فغضب عليه جعفر وجرده ، ومده ثم ضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلعت كتفه .

قالوا : فما زال بعد هذا الضرب فى رفعة من الناس وعلو من أمره حتى كأنما كانت تلك السياط حلى حلى بها .

ومما تجدر ملاحظته فى هذا المقام أن الائمة الثلاثة : أبا حنيفة ومالك والشافعى كانت ميولهم تتجه إلى تأييد الائمة من آل البيت ، فأوذوا فى سبيلهم وضربوا على ذلك .

العوامل التى كونت شخصيته العلمية

يظهر لنا أن العامل الكلى الذى كون شخصيته العلمية هو نشأته فى المدينة - وهى البلدة التى لازم البقاء فيها طول حياته - لم يفارقها إلا إلى مكة حاجا كما قلنا : ووجوده الدائم فى المدينة طبع فقهه وعلمه بطابع الحديث - لا الرأى - وصار به إلى أن يكون إمام أهل الحديث - كما كان أبو حنيفة امام أهل الرأى - على ماذكرنا - وذلك :

أولا لأن المدينة كانت معدن حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومجتمع العدد الأكبر من رواة الحديث من جلة الصحابة ، والتابعين - رضى الله عنهم - .

ثانيا لأن المدينة كانت تحيا حياةً أقرب إلى البساطة واليسر ، وأبعد عن التعقيدات والمشاكل المتولدة فى

المجتمعات الأكثر مدنية - وإذن فكانت حاجاتها التشريعية مكفولة بما بين صدور علمائها من الحديث الكثير وذلك بقطع السبيل على حتمية ظهور" الرأى" أو الحاجة اليه .

وثالثا لأن المدينة حفلت بكبار الصحابة وأعيان التابعين وتابع التابعين الذين كانوا يمثلون طابعا عامنا لطلب الأحكام من خصوص الحديث : وقد كان هؤلاء يمثلون الطبقات الثلاث الآتية :

الأولى : طبقة الصحابة : وهم : عمر، وعثمان ، وعبد الله ابن عمر، وعائشة ،وابن عباس ، وزيد بن ثابت .

وقد ورث علم هؤلاء بالتلقى عنهم .

الطبقة الثانية : من اعيان التابعين الذين عرفوا ب"الفقهاء السبعة : وهم : عبيد الله بن عبد الله بن عتيبة ابن مسعود - ٩٤ -

و " عروة بن الزبير" - ٩٤ -

و " القاسم بن محمد ابن أبى بكر" - ١٠٦-

و " سعيد بن المسيب " - ٩٣ -

و" أبو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام - ٩٤ -

و " سليمان بن يسار" -١٠٠-

و" خارجة بن زيد بن ثابت -١٠٠-

وهؤلاء النجوم السبعة قد ورث علمهم بالأخذ عنهم من جاء بعدهم وهم : الطبقة الثالثة وهم :

" نافع مولى ابن عمر ١١٧

و " ابن شهاب الزهرى " - ١٢٤ -

وأبو الزناد عبد الله بن ذكوان - ١٣١ - .

و" ربيعة الرأى - ١٣٦ -
ويحيى بن سعيد - ١٤٣ -
ثم انتقل علم هؤلاء جميعا إلى الإمام " مالك" فكان صدره الوعاء الأكبر التى وسع علمهم ، وبه صار إمام مدرسة الحديث وإمام أهل المدينة .

ولا تفوتنا الملاحظة فى عرض هذه الأسماء أن من بينها أسماء عرف اصحابها باستعمال الرأى - كعمر - رضى الله عنه - و" ربيعة الرأى" ويكفى فى ذلك أن الرأى قد صار علما عليه - مع أن الرجل لم يكن عراقيا ، ولم يكن يحسب العراقيين - وتفضى بنا هذه الملاحظة إلى حقيقتين :

أولاهما أن مدرسة المدينة لم تكن تخلو من استعمال الرأى - وأنه كان الطابع الغالب ، والمنزع الأعم على أسلوب فقهائها فى الفقه هو استعمال الحديث والنفرة من الرأى .

الثانية تصديق ماقلنا سابقا - أن النزوع الى استعمال الرأى وتحرر العقل فى فهم الخطاب قد يكون مردودا إلى طبيعة النفس ذاتها ونوع مزاجها فلابد له من نوع ظهور عند بعض الاشخاص .

منهج مالك فى الاجتهاد

يتميز منهج مالك فى الاجتهاد بالخصائص الآتية :

اولها أنه كان يأخذ بعمل أهل المدينه ويراه حجة مقدمة فى العمل على " القياس" وقدمه على خبر الواحد ، لأن عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول

الله - صلى الله عليه وسلم - ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد - كما كان يرى إجماعهم إجماعا محتجا به .

ثانيها أنه كان يأخذ بمبدأ - الاستصلاح او المصالح المرسلة وهى المصلحة البادية التى لم يشهد باعتبارها ولا بالغائها نص شرعى معين - ولكنها ترجع الى مقصود شرعى بعلم كونه مقصودا شرعيا بالكتاب أو السنة أو الإجماع .

ثالثها الأخذ بقول الصحابى - إذا صح سنده ، وكان من أعلام الصحابة ولم يخالف الحديث المرفوع الصالح للحجية ويقدمه حينئذ على القياس .

رابعها وفيما يتعلق بالسنة كان لايشترط فى قبول الحديث الشهرة - فيما تعم به البلوى كما اشترط ذلك الحنفية - ولا رد خبر الواحد لمخالفته القياس أو لعمل الراوى بخلاف روايته ، ويعمل بالمراسيل من الأحاديث - كالحنفية ويتشرط فى صحة خبر الواحد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة ، وعمدته فى الحديث مارواه أهل الحجاز .

خامسها كان يقول " بالاستحسان" فى مسائل كثيرة كتضمين الصناع وجبر صاحب الفرن، والرحى ، والحمام على المؤاجرة للناس على سواء، وذلك مايؤكد أن مدرسة العمل بالحديث لم تخلو من العمل بالرأى على قلة .

موطأ مالـــك

هذا كتاب " مالك" الأشهر اشتغل به - فيما يقـال - أربعين سنه وجعله أساس مذهبه ومرجع الدلالة على سلوكه الفكرى والفقهى ولهذا الكتاب من حيث تكوين مادته جانبان: جانب فقهى يتناول ذكر المسائل الفقهية وجمعها فى الباب الذى يخصها، مثل جمع مسائل الطهارة، فى باب الطهارة، وجمع مسائل الصلاة فى باب الصلاة، وهكذا يضطرد النهج فى سائر الأبواب . وجانب حديثى يتناول ذكر الأحاديث التى تعد سندا لمسائل الباب، وهى مجموعة الأحاديث التى يملأ بها موضوع الباب، فهذا الكتاب وإن اشتهر عند الناس بأنه كتاب حديث إلا أنه فى الحقيقة كتاب فقه شد بالحديث .

وكان الامام مالك شديد التنقيح والتصحيح لأحاديث هذا الكتاب باستمرار فيقال أنه بناه فى أول تأليفه على أربعة آلاف حديث، فما زال ينظر فيه على مر السنين ويحذف من أحاديثه مالا يعجبه حتى انتهى مجموع أحاديثه عند ختم الكتاب إلى نيف، وألف حديث فقط .

وقد روى هذا الكتاب عدة روايات كانت يختلف بعضها عن بعض بالنقص، والزيادة نظرا لكون رواته كانوا يختلفون إلى مالك فى أزمان مختلفة، ولم يكن الكتاب فى السنوات المختلفة على صورة واحدة لمواظبة مالك على تنقيحه والزيادة فيه ، والنقص منه كما قلنا .

واشهر رواياته : رواية " يحيى بن يحيى الليثى" وهى الرواية المشهورة، ورواية " محمد بن الحسن الشيبانى" - صاحب " أبى حنيفة" ، وفيما بينهما اختلافات فى المادة للسبب الذى ذكرناه .

المذهب الشافعي

مؤسس هذا المذهب هو الإمام أبو عبد الله محمد ابن ادريس القرشي الشافعي نسبة إلى جده الثالث المسمى بشافع الهاشمي المطلبي من بني المطلب حيث يلتقي نسبه مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - في جده " عبد مناف ".

وقد حاول " الجرجاني" من الحنفية التشكيك في قرشيته فزعم نقلا عن بعض المالكية أنه لم يكن قرشيا صلبية ، وإنما كان أبوه مولى لأبي لهب فهو قرشي بالولاء - وهذا التشكيك يبدو بازاء اتفاق النسابين على ثبوت قرشية الإمام الشافعي أثرا من آثار العصبية المذهبية التي أظلت رؤوس بعض أصحاب المذاهب المنافسين .

ولد الشافعي بـ " غزة " - أو "عسقلان" وكان أبوه قد وفد إلى ابنهما لحاجة داعية فولد له الشافعي هناك - ومات أبوه بعد سنتين من ولادته فرجعت به أمه الى مكة - وهناك نشأ وترعرع وحفظ القرآن في سن مبكرة ثم خرج إلى البادية لتعليم اللغة والأدب ونزل في بني هزيل فحفظ شعر الهذليين وبلغ في ذلك الشأن أن روى عنه " الأصمعي" على جلالة قدره شعر الهذليين وشعر الشنفرى - ثم تحول من درس اللغة والأدب الى دراسة الفقه والحديث ، فأخذ العلم عن سفيان بن عيينه ، ومسلم بن خالد الزنجي من أعيان المكيين : ويقال : إن شيخه " مسلم بن خالد الزنجي" قد إذن له في الفتوى وهو ابن خمسة عشرة سنة ، ثم حفظ " موطأ" الإمام مالك ، ورحل إليه في المدينة فسمع منه الموطأ وأخذ عنه العلم والفقه وظل على ذلك إلى أن مات الإمام مالك سنة ١٧٩ ، فرجع من المدينة إلى مكة ثم خرج إلى اليمن ليلي فيها بعض الأعمال بوساطة بعض القرشيين له عند والي اليمن،

ولكنه لما كان فى اليمن اتهم بتهمة التشيع ، والمبايعة لأحد العلويين ، فامتحن فى ذلك ، وحمل إلى هارون الرشيد فى بغداد حيث استطاع أن يقنع الرشيد ببراءة نفسه من التهمة المنسوبة إليه فعفا عنه الرشيد وكان ذلك سنة ١٨٤ وكانت سن الشافعى حينئذ ٣٤ سنه ، ثم قدم بغداد بعد ذلك سنة ١٩٥ وبقى فيها سنتين وأعلن فيها مذهبه القديم فى الفقه الذى حمل لواءه فيه من بعده ، الكرابيسى، والزعفرانى وابو ثور، ثم رجع إلى مكة ثم عاد الى بغداد سنة ١٩٨ فلم يلبث فيها إلا أشهرا حتى رحل إلى مصر سنة ١٩٩ فبقى فيها إلى أن مات سنة ٢٠٤ وفى مصر نشر مذهبه الفقهى الجديد واجتمع عليه الناس وبلغ قمة نجاحه .

العوامل التى أثرت فى تكوين شخصيته العلمية

أولا تضلعه فى اللغة العربيه وامتلاؤه من الشعر العربى الفصيح من حيث قد علمنا ـ أنه دخل البادية ونزل فى " الهذليين" وكانوا من أفصح العرب فأعانه ذلك على فهم أسرار معانى القرآن من حيث هو لفظ عربى أداة علمه ومفتاح سر معانيه ;علم اللغة العربية فى ثوبها القشيب على منهج استعمال أهل البادية ـ فكان ينهل من هذا المعين الصافى فى تعزيز دلالات النصوص على أحكام الفقه التى ينزع اليها اجتهاده .

ثانيا كما تهيأ لأبى حنيفة أن يرث فقه الرأى عن أصحابه من العراقيين طبقة بعد طبقة حتى انتهت إليه رئاسة مدرسة أهل الرأى فى العراق ، وكما تهيأ لمالك أن يرث فقه الحديث عن " المدنيين" طبقة بعد طبقة

حتى انتهت إليه رئاسة مدرسة أهل الحديث في المدينة ، فقد تهيأ للشافعي أن يرث علم أهل الحديث وأهل الرأى جميعا ، وأن تتاح له المعرفة الكاملة بمميزات وحقائق المدرستين جميعا .

أما مدرسة الحديث فإنه نشأ أول مانشأ في أخذ العلم بمكة ورحل إلى المدينة ليتلقى العلم والفقه عن رئيس مدرسة الحديث الإمام مالك - رضى الله عنه - .

وأما مدرسة " الرأى " فان المدة التى قضاها في العراق فى قدماته المتكررة إليها قد استنفدها فى تلقى فقه الرأى عن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة حتى تملأ به واستوعب مسائلهم وطريقتهم .

وبهذا الجمع بين فقه الرأى وفقه الحديث التى لم يتح لغير الشافعى تهيأ له - أيضا طريقة جديدة فى تنظيم الفقه وتأصيل قواعده وأتيح له وضع علم الأصول .

قال :" الرازى" : " إن الناس كانوا قبل الشافعى فريقين: اصحاب حديث ، وأصحاب الرأى .
اما اصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة ، والمجادلة ، عاجزين عن تزييف طريق أهل الرأى فما كان يحمل بسببهم قوة فى الدين ، ونصرة للكتاب والسنة .

وأما اصحاب الرأى فكان سعيهم وجهدهم مصروفا إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم وقرروه بفكرهم - فجاء الشافعى - وكان عارفا بالنصوص من القرآن والأخبار، وكان عارفا بأصول الفقه وشرائط الاستدلال ، وكان قويا فى المناظرة والجدل قال : فرجع عن قول أصحاب الرأى أكثر أنصارهم وأتباعهم ".

ثالثا أتيح للشافعى فى الوطن الإسلامى رحلات متعددة من مكة إلى المدينة إلى اليمن إلى العراق إلى مصر ، فاكتسب من خلال هذه الرحلات ميزتين :

أولاهما أنه جمع كثيرا من الحديث من علماء الحديث النازلين بهذه الأمصار وذلك يتيح له معرفة أكثر بعلم الفقه وعلم السنة ويصرفه عن التعصب لإجماع أهل المدينة .

ثانيهما أن هذه الرحلات قد أتاحت له اطلاعا واسعا فى البلاد التى رحل اليها على أحوال الناس افرادا وجماعات من حال الغنى والفقر ، والتقدم والتخلف الحضاريين وعلى انماط النظم المدنية ، والاقتصادية المختلفة بالنوع ، والمتفاوتة بالدرجة فى هذه البلاد فافاده ذلك حنكة فى تقدير أحوال الناس ، ودراية بمحال تعليق الأحكام .

وقد هيأه ذلك كله للقيام بالدور الفقهى التجديدى الذى سنتكلم عنه فيما بعد .

الدور الفقهى الذى اختص الشافعى بالقيام به

احراز الشافعى لمعرفة فقه أهل الرأى وأهل الحديث أتاح له أن يقف حكما بين هذين الطرازين من الفقه - فقارن بينهما مقارنة عالم خبير متمكن فى اللغة واسع الاطلاع على أحاديث الرسول ، عالم بالرأى : ومن خلال هذه المقارنة قبل من كل من الطريقتين أشياء ورد منه أشياء ، وكانت

طريقته فى المقارنة ، أن ينتقل من النظر فى الفروع إلى النظر فى القواعد التى تفرعت عنها هذه الفروع ، كالنظر فى تأثير" القياس" أو " الاستحسان أو خبر الواحد ، أو إجماع أهل المدينة ، وغيرها من الأصول وذلك فى مقدار ملاحية هذه الأصول وقوتها فى إثمار الحكم المأخوذ عنها - فإذا وصل من خلال هذه المقارنة إلى اعتماد خطة التزمها التزاما صارما ودافع عنها من غير تراجع .

وبناء على هذا المسلك الذى سلكه ، فقد رفض من أهل الرأى قبول " الاستحسان وجواز نسخ القرآن بالسنة وتقديم " القياس " على خبر الآحاد وتحكيم العقل فى رده - أيضا - وحدد وضيق كلا من دائرة استعمال القياس ، ورفض كذلك من مدرسة الحديث الغلو فى المنع من القياس ، والاحتجاج بعمل أهل المدينة ووجه لمالك فى ذلك من النقد الواضح أنه كان يقول الإجماع فى حين أنه هو نفسه يروى أحاديث خارقة للإجماع فيقول مالك فى بعض المواضع " إن الناس أجمعوا على أنه لاسجدة فى سورة الحج مرتين" - كما رفض - من مذهب مالك القول بـ " المصالح المرسلة " وقبول الحديث المرسل .

وقد أودع الشافعى هذه الأفكار وغيرها من الأصول والمسائل التى اعتمدها والتى ناقشها كتابه العتيد" رسالة الاصول" - وهى تعتبر أول كتاب دون فى علم " الأصول" - وان كان العلم بهذه الأصول قد تقرر واستعمله الفقهاء فى استدلالاتهم بصورة غير منتظمة قبل الشافعى - لكن الشافعى جعل من القواعد المتفرقة لهذا العلم علما منتظما قائما بنفسه - فكان ذلك من أعظم الصروح التى شيدت فى بناء الفقه الإسلامى.

منهجه فى الاجتهـــاد

رفع عنا الشافعى - رضى الله عنه - مؤنة الاستقـــراء فى مسائل مذهبه للكشف عن حقيقة منهجه الاجتهادى فقـــد نص هو على بيان مسلكه فى الاجتهاد بقوله: " الأصل قـــرآن وسنة ، فإن لم يكن فقياس عليهما ، وإذا اتصل الإسنـــاد برسول الله - صلى الله عليه وسلم - وصح الإسناد منه فهـــو سنة ، والإجماع أكبر من الخبر المفرد، والحديث على ظاهرة ، وإذا احتمل معانى فما أشبه منها ظاهره أولاهابـــه - وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسنادا أولاها ، وليس المنقطـــع بشىء، ماعدا منقطع ابن " المسيب " ولا يقاس أصل على أصل ، ولا يقال للأصل لمَ ، وكيف وإنما يقال للفرع لِمَ. فاذا صـــح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة.

المذهب الحنبلـى

صاحب هذا المذهب هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبـــل عربى الأصل من شيبان وأصله من " مرو" ولد ونشأ ببغـــداد ١٦٤ ، ورحل فى طلب الحديث فدخل مكة ، والمدينة ، والشـام والجزيرة ، والبصرة والكوفة واليمن حتى بلغ فى الحديـــث مبلغا عظيما وخلف كتابه "المسند" الذى يحتوى على أربعيـــن ألف حديث منها عشرة آلاف مكررة وقد امتحن فى القول بخلـــق القرآن محنة عظيمة وكان بينه وبين علماء المعتزلة فـــى هذه المسألـة بزعامة القاضى ابن ابى داود وزير المأمـــون والمعتصم مصارعات هزت بعنفها العالم الإسلامى كله وأصابـــت غير قليل من كبار علماء المسلمين لذلك العهد بعنـــت شـــديد.

وبرغم أن حجج خصوم ابن حنبل فى القول بخلق القرآن كانت فى رأينا أرجح من حججه ، كما يظهر ذلك من محاضر جلسات التحقيق والمحاكمات التى وصلت إلينا كاستدلال بعضهم بقوله - تعالى - " الله خالق كل شىء" والقرآن شىء قطعا فيكون مخلوقا لله قطعا - نقول برغم ذلك - فإن إصرار ابن حنبل على رأيه بعدم القول بخلق القرآن إصرارا بطوليا مع تلقيه للحبس والضرب والتهديد بالقتل رفعة فى أعين المسلمين فى العالم كله مكانا عاليا وجعل منه زعيما دينيا له سطوة فكرية معترف بها فى كل قطر ، ولعل هذا الموقف هو الوحيد والعظيم الذى يمثل شخصية ابن حنبل ويلقى عليه تلك المهابة العظيمة التى استمرت مع التاريخ.

أما من حيث مكانته الفقهية فإن ابن حنبل كان محدثا أكثر منه فقيها - أو لعله كان محدثا فقط ولم يكن فقيها ، وهكذا كان يراه ابن جرير الطبرى - فلم يعد مذهبه فى الخلاف بين الفقهاء فغضب عليه الحنابلة ورموا بيته بالحجارة ، وكذلك لم يعده ابن " قتيبة " فى كتابه " المعارف " بين الفقهاء ، وذكره المقدسى فى المحدثين - لافى الفقهاء كما اقتصر ابن عبد البر فى كتابه " الانتقاء" على ذكر الأئمة الثلاثة .

وأما منحاه فى الاجتهاد، فلم يكن له منحى فقهيا متميزا فكان كل عمله الفقهى الأخذ بالحديث وسواء كان حديثا صحيحا ، أو مرسلا ، أو ضعيفا ، وتقديم ذلك كله على القياس ، ولا يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة الشديدة وكان إذا وجد فتوى لأحد الصحابة أخذ بها ، فإذا اختلفت فتاويهم فى موضع واحد بأقربها إلى طريق القرآن والسنة

وقد يكون له تابعة قولان فى المسألة ، فيكون له فيها قولان ـ أيضا ـ .

ثم إنه لم يترك كتبا فقهيه تمثل طريقته فى الاجتهاد وتبين قواعده التى يبنى عليها الفروع الفقهيه ـ بل كان كل ماتركه طائفة من الفتاوى فى المسائل الفقهية ، لم تتخذ شكل النظام الحقيقى المتكامل برغم أن حركة التدوين وإقامة المناهج العلمية لعهده كانت ازدهارا ملموسا ـ توفى ـ رحمه الله ـ سنة ٢٤١ .

خاتمــــة

فى الاجتهـاد وأحكامـــه وشـــروطه

الكلام فى الاجتهاد يتعلق ببيان ثلاثة أشياء الاجتهاد ـ والمجتهد والمادة التى تكون موضوع الاجتهاد .

الاجتهاد لغة : بذل الجهد والطاقة فى تناول الأمـــر الثقيل ، تقول اجتهدت فى حمل حجر الرحى ، ولا تقـــول اجتهدت فى حمل قلم الكتابة .

وفى الشرع : عبارة عن الاجتهاد واستفراغ الوسع مـــن الفقيه فى استخراج حكم شرعى ظنى ـ ولا يكون المجتهد قـــد اجتهد إلا إذا كان قـد بذل غاية جهده فى المحاولة حتى أحس من نفسه العجز عن المزيد، فنرى أن المعنى اللغوى قـــد انطوى فى المعنى الشرعى .

والمراد بـ (الفقيه) فى التعريف هو من تحققت عنــده مبادىء الفقه ، بحيث يقدر على استخراجه من القوة إلـــى الفعل ، بمعنى أن تمرسه بالمصادر الشرعية التى تستخـــرج منها الأحكام الشرعية قد استوى فى نفسه حتى أصبح قـــادرا على استنباط الأحكام التى تتجدد بطروء الوقائع المعارضة .

وإنما عنينا بالحكم ، الحكم الظنى دون القطعـــى كالأركان الأربعة ، وحرمة السرقة ،والغصب ، فان أحكامهـا قطعية ضرورية ـ لأن هذه الأحكام لاتقبل الاجتهاد، أما الأحكام الشرعية الأخرى ، كوجوب الوتر، ومسح كل الرأس فى الوضـوء فإنها أحكام ظنية هى وأمثالها مما يقبل الاجتهاد .

ولا بد أن يكون حكما شرعيا ، لاعقليا لأنه لا اجتهاد فى

الأحكام العقلية ، لأن الحكم العقلي يلزم مطابقته للواقع ، فإما أن يكون وإما ألا يكون فلا يقبل فيه احتمال الخطأ .

أما الحكم الشرعي فهو حكم وضعي عفا الشارع عن احتمال الخطأ في طريقه بعد استفراغ الوسع في تحصيله .

ويكون الاجتهاد" فرض عين" على المجتهد في تقديم الفتوى للمستفتي إذا خاف فوت الحادثة على المستفتي بغير جوابها ، ولم يكن في الوقت من المفتين غيره من يسأله المستفتي في تحصيل الفتوى - وكذلك في حق نفسه - إذا عرض له مايستدعي منه انشاء حكم في الحادثة العارضة لنفسه

ويكون " فرض كفاية " يأثم المجتهدون إذا تعددوا بتركه فلو أعرض المجتهد عن جواب الحادثة المسئول عنها ، ليتحول السائل إلى مجتهد آخر موجود في الوقت فأفتاه سقط الإثم عن الجميع ، ولو ظن المسئول الأول المعرض عن الفتوى الخطأ فيما أفتى به المجتهد الثاني الذي انتقل إليه السائل يطلب الفتوى - فليس ينالـه من ذلك إثم ، لأن ظن الخطأ في فتوى غيره من المجتهدين لايمنع صحتها من حيث هي رأي مجتهد لايعد رأي نظيره حجة عليه .

ويكون " مندوبا": وذلك كالاجتهاد في حكم الحادثة قبل الوقوع ليكون الحكم جاهزا للعمل ، فيكون ذلك أتم في الوفاء بالحاجة .

تكلمنا عن حقيقة الاجتهاد، وبيان ماهيته ، ونتكلم لكم الآن عن المجتهد والشروط التي يجب أن تتوافر له حتى يجوز منصب الاجتهاد .

الاجتهاد منصب علمي ينال بتحصيل طائفة من العلوم الشرعية واللغوية على مانبين فكل من حصل هذه العلوم على وجه

المعتبر عند العلماء وكان وقاد القريحة تام الاستعداد جاز منصب الاجتهاد، سواء كان رجلا أو امرأة مسلما أو كافرا، لأن مناط الاجتهاد درجة من الكفاية العلمية التى لايمتنع إمكان حصولها لهؤلاء جميعا.

لكنهم اشترطوا - كما قال " الغزالى" وغيره - أن يكون المجتهد مسلما عدلا مجتنبا للمعاصى القادحة فى العدالة، وهذا الشرط فى الحقيقة ليس شرطا لذات الاجتهاد،ولكنه شرط لقبول فتوى المجتهد الحاصلة من اجتهاده فإن الكافر غير مؤتمن على صحة الفتوى فى الدين المعادى له .

وأما الفاسق - فرأى أنه لايجوز رد فتواه إلا بعد التحرى فى صحتها فإن لم تخالف نصا قاطعا.. ولا اجماعاثابتا جاز لنا قبولها وإن خالفتهما تعين رفضها. ورأيى أيضا أنه إذا علم من مجتهد منسوب إليه الفسق أنه بتحرى استعمال الأمانة العلمية والتزام الصدق فى فتاويه ، وذلك بصحة النظر فيها ،وعرضها على منهاج الفتوى الصحيح المرة بعد المرة قبلت فتواه باطراد ، ولا حاجة إلى الاحتياط للتوقف فيها .

ذلك أن الفضيلة فى رأيى تقبل التجزؤ . فقد يكون الرجل من الناس صاحب خمر، أو صاحب نساء، ثم يكون أشد الناس عدالة قانونية ، وأمانة علمية .

وقد يكون الرجل أشد الناس تصونا عن شهوات الجسد ، واكثرهم قياما بالعبادات البدنية - ثم هو فى الوقت نفسه أشد الناس خيانة للعلم ، والحق والقانون ، لأنه أشد الناس عبادة للمال . فمن أجله يفتى بغير العلم ويشهد بغير الحق .. ويحكم بغير العدل . وهذا أمر مشاهد ملحوظ فى كل زمان .

فاطلاق القول برد فتوى المجتهد المنسوب للفسق من غير نظر واستبصار على هذا الوجه. حكم لايزكيه النظر الفاحص لطبيعة النفس الإنسانية ، ولا يصح أن ينطبق هذا القول على الكافر، لأن شدة العداوة التى يورثها له اختلاف الدين للمسلمين لايؤتمن منها إرادة الضرر فى الفتوى الصادرة عن كافر للمسلمين.

وقد رأينا غير واحد من المشتغلين بالعلوم الإسلامية من الملحدين الذين كانوا قبل إلحادهم من ذوى الديانة - إذا نظروا فى بعض مسائل الإسلام نزع بهم عرق إلى دياناتهم القديمة فانحرفوا فيها عن جادة الحق والإنصاف فكيف بمن كان منهم مستمرا على ديانته.

وأما الشروط العلمية اللازمة لتحقيق صفة الاجتهاد للمجتهد فذلك أمران : أحدهما : أن يعلم المجتهد مدارك استخراج الأحكام فى الشرع .. وثانيهما : أن يعلم الطرق التى تمكنه من استخراج هذه الأحكام من مادة تلك المدارك

وتوضيح ذلك أن المدارك أو المصادر التى تعد معادن البحث عن الأحكام الشرعية ، إنما هى الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وهذا ترتيب " الغزالى " وغيره من العلماء يضع مكان ذكر" العقل " فى الترتيب " القياس ".

ولنقف هنا وقفة لأجل النظر فى هذه المسألة التى أظن أن " الغزالى " قد انفرد بها وأصاب فيها.

إن "الغزالى أراد" بالعقل" شيئا غير " القياس " قطعا فإنه قال عن المراد بـ " العقل " فى هذا الموضع : إنه مستند النفى الأصلى للأحكام عن الأقوال والأفعال. فى صور غير متناهية - إلا ما استثناه الشرع منها فوضع له حكما

يتعرف عليه المجتهد من خلال درس الكتاب والسنة ومانعرج عنهما .

والذى يظهر لى من صنيع " الغزالى" أنه لم يعتبر القياس مدركا شرعيا مستقلا عن مدارك الشرع ، أى مصدرا مستقلا فتركه لما تقرر فى الأصول . إن القياس مظهر للاحكام؛ لامثبت للأحكام .

توضيحه : أن الحكم الشرعى يكون أصلا ثابتا فى نفسه بنص من القرآن أو السنة أو الإجماع فى واقعة معلومة ، فيجيء القياس إلى هذا الموضع فيعمل عمله بنقل هذا الحكم - مثلا عينا - إلى موضع آخر على مساواة مع هذا الموضع الأول فى العلة التى اقتضت الحكم الثابت فيه .

فوظيفة القياس الحقيقية أنه كاشف فقط لوجود الحكم فى واقعة مستأنفة مجهولة الحكم مستخدما فى هذا الكشف أداة الكتاب والسنة والإجماع .

فهذا معنى كلام الأصوليين :" أن القياس مظهر للاحكام ، لامثبت لها" نقول : وإذا ثبت أن " القياس" مظهر للأحكام لامثبت لها - كما تقرر - فقد ظهرت وجهة نظر الغزالى فى الإعراض عن ذكره " القياس" باعتباره مدركا من مدارك الشرع ، والاستغناء بذكر " العقل " عنه فى ترتيب مدارك الشريعة أو مصادرها ، التى تستمد منها الأحكام .

ولنسأل أى الصنيعين من عمل " الغزالى " ، أو الأصوليين هو الأصح والاذكى ؟

والذى يظهر لى أن صنيع " الغزالى " هو الأصح والأذكى لأن " العقل فى هذه الحال مستقل بنفسه فى إثبات الحكم عن عمل النصوص - والقياس استمداد من العمل بالنصوص فى

إثبات الأحكام والأحكام ثابتة بها لأنه - كما أوضحنا - وماكان من الدليل مبنيا على أصل كان مؤخرا في الاعتبار عما كان أصلا مستقلا بنفسه . ثبت لنا الآن ان ترتيب مدارك الشرع هي الأصح والأذكى على مابينه " الغزالي" من أنها - الكتاب والسنة ،والإجماع والعقل - خلافا للأصوليين - وهذا ماسنجري عليه .

أولا أما أساس طرق الاستنباط وشرائطه الموصلة إلى هذه المعادن وأساس شرعية الاستنباط فهي : العلم بثبوت وجود الله ووحدانيته ، وحياته وقدرته وإرادته ، وعلمه ، وغير ذلك من الصفات المعلومة ، وجواز إرسال الرسل عليه . والعلم بصحة رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم - وتصديقه بالمعجزة الدالة على صدقه - ذلك ليصح خطاب التكليف إلى المكلفين. لأن خطاب التكليف الصحيح الملزم لايتم الحكم بصحته والزام التكليف به إلا بعد تعقل صدوره عن الحاكم وهو الله ، وإلا بعد وصوله إلينا بطريق الرسول المبلغ عنه ، الثابتة رسالته بدلالة المعجزة التي وقع بها الإعجاز ، وتحقق بها صدق رسالته ، وصحة بلاغه .

والعلم بهذه المسائل على وجه التفصيل والكمال واستيفاء الأدلة فيها على طريقة المتكلمين طويل المسالك ، صعب المحاولة. ولم يكن الصحابة يسلكون هذه الطريقة ، فمن أجل ذلك قالوا: إن المطلوب من المجتهد أن يعلم هذه الأمور عليها إجماليا عاما ، لاتفصيليا مفلسفا: حتى ولو فرضنا المجتهد مقلدا محضا ، في هذه الامور، فإن التقليد يقبل منه فيها ، لأن المطلوب منه - الاعتقاد الجازم بهذه المقررات ليتحقق له شرط الإسلام المتعين في صحة الاجتهاد .

وان كان من المستبعد - إن لم يكن من المستحيل - أن يصل دارس إلى مرتبة الاجتهاد ثم يظل مقلدا فى هذه العلوم التى توصل الاعتقاد ، لأنه لايكون قد وصل إلى هذه المرتبة فعلا ، إلا ويكون قد قرأ القرآن ، وأحاط من قراءته بمعرفة تلك الأدله على أكمل الوجوه.

وثانيا العلم بالقرآن الكريم ، والعلم بالقرآن الكريم يتفصل على معنيين :

أولهما : الإحاطة بآياته كلها على تمامها - قال الأصوليون والإحاطة بالقرآن على هذا الوجه وحفظه من الكمال الذى لايتعين ويمكن التحقيق فى الإلزام بهذا الشرط ، بعدم اشتراط حفظ القرآن ، وعدم الإحاطة بكل آياته : بل يكفى المجتهد الإحاطة بآيات الاحكام منه وهى " خمسمائة آية " ولا نطالب بحفظها بل يكفى أن يكون عالما بمواقعها ليتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة .

وثانيهما: العلم بأنواع ألفاظ القرآن وأحكام أنواع هذه الالفاظ التى نبه عليها الأصوليون من " المحكم والمتشابه والخاص والعام ، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم ، والنص ، ودلالة النص ، وماكان من بابها فإن المجتهد إذا لم يعرف معانى هذه الألفاظ وأحكامها على مايبينه الأصوليون يتعذر عليه صحة الاجتهاد .

وقد يقول قائل : إن التنصيص على هذه الألفاظ وتسميتها من عمل الأصوليين المحدثين الذين جاءوا بعد عهد الصحابة - رضى الله عنهم - وقد كان هؤلاء الصحابة مجتهدين بغير معرفة هذه الالفاظ .

والجواب : أن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعرفون حقائق معانى هذه الألفاظ ويعرفون مقتضياتها فى إثبات الأحكام الشرعية ويستعملونها فى مناط اجتهاداتهم على ماعلموا من مقتضياتها وأحكامها ، ولكنهم لم يكونوا وضعوا لها أسماءها المصطلح عليها عند الأصوليين فيما بعد

وثالثها العلم بالسنة وذلك كما سبق فى الكلام عن القرآن يتضمن معنيين :
أحدهما العلم بجميع أقسامها من الأحكام والمواعظ والأخبار وغيرها ولكن هذه هل يدخلها التحقيق الذى دخل على شرط العلم بالقران: فيكفى فى اشتراط العلم بها، العلم بأحاديث الأحكام ، ولا يشترط حفظها ، بل يكفى الرجوع فى الإفادة منها إلى أصل مصحح كسنن أبى داود، أو سنن أحمد البيهقى ، أو أى أصل مصحح غيرهما .

قلت : ويكفى فى زماننا هذا استظهار كتاب مثل كتاب " منتقى الأخبار لابن تيمية " ، " الجد" بشرح الشوكانى المسمى (نيل الأوطار) فإنه قد اشتمل على مايكفى من أحاديث الأحكام متناوشرحا للقيام بحق وظيفة الاجتهاد .

وثانيهما أعنى مما يلزم فى العلم بالسنة - معرفة الألفاظ المصطلح عليها عند الأصوليين ومعرفة أحكامها على ماذكرنا فى موضع الكلام عن القرآن.

وتفيد المصادر الأصولية التى بأيدينا أن " الغزالى" هو أول من ذكر التخفيف فى العلوم فى اشتراط العلم بالكتاب والسنة على المجتهد، ثم تابعه على ذلك بحسب الظاهر لنا ، الأصوليون من بعد: كالآمدى وصاحب " التحرير" ومسلم الثبوت وغيرهم أما موضع التخفيف فى السنة فنحن نوافقه عليه ،

لأن أعداد الأحاديث فى باب السنة متعاظمة إلى الحد الذى يجعل محاولة الإحاطة بجميعها عملا مستحيلا وتعيين عدد مخصوص دون غيره فى الاشتراط على المجتهد ترجيح بغير مرجح ، وهو ممتنع . فلزم البحث عن سبب يرجح تعيين عدد مخصوص منها يكون العلم به هو المشترط على المجتهد دون غيره ، فنظرنا فلم نجد مايعد مرجحا فى الاشتراط المقدر من الأحاديث إلا موضع الحاجة الفقهية فى بعض الأحاديث دون غيرها ، وذلك لاشتمالها على مظان استخراج الأحكام منها ، فقلنا بتعيينها وتلك هى أحاديث الأحكام . وأما فيما يتعلق بالتخفيف فى العلم بالقرآن على المجتهد فهو مردود على " الغزالى" فى نظرنا .

أولا لأن القرآن هو الأصل الأول للأحكام دون السنة ، وغيرها من بقية المدارك المتفق عليها أو المختلف فيها ماخلا " العقل" والإحاطة به ممكنة فلابد من الإحاطة به .

ثانيا أن حصر مدارك الاستنباط من القرآن فى خمسمائة آية تحكم ، إذ يجوز أن يجد الفقيه فى آية من آيات القصص أو العقائد بطريق ما من طرق الاستنباط المستمد من واسع فضل الله حكما فقهيا أو مايعين على توكيد صحة استنباط حكم فقهى فى موضع آخر فلا تقبل رخصة التخفيف فى اشتراط العلم بالقرآن ، وإن قبله فى اشتراط العلم بالسنة .

ثالثا العلم بالإجماع وذلك يكون بالعلم بحقيقة الإجماع ووجه حجته ونسبته إلى الكتاب والسنة ، ثم إن تتميز عنده - أعنى المجتهد - مواقع الإجماع حتى لايفتى فتوى يخالف فيها الإجماع .

والتخفيف في ذلك ألا يطالب بحفظ جميع المسائل المجمع عليها ليمتنع عن مخالفاتها في فتواه ، بل يكفي أن يعلم في كل فتوى يفتي بها ، أنها واقعة على غيرمخالفة للإجماع ، وذلك بأن يعلم بأن له عالما موافقا سبقه إلى مثل قوله ، وإن الحادثة التي يتصدى فيها هي حادثة متولدة في العصر لم يسبق للعلماء قبله فيها حكم .

ورابعا العلم بنفي العقل الحكم التكليفي عن عامة الأشياء من الأقوال والأفعال ، والأعيان وأنها جميعا كائنة بحسب أصلها لاحكم للشرع فيها ، وأنها جارية على حكم الإباحة والبراءة الأصلية وذلك يطرد فيما لاينحصر من الوقائع والأفعال . ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع ، فوضع له حكما ليبحث عنه المجتهد ، فموقف المجتهد من الوقائع والأفعال الحاصلة في الوجود الاعتماد على حكم العقل بنفي الحكم التكليفي عنها أولا ، ثم يتقصى بعد ذلك مدارك الشرع عن حكمها من نصوص الكتاب أو السنه أو الإجماع ، أوالقياس فلو وجد لواحد منها حكما أثبته في الواقع واستثناه من حكم النفي الأصلي الذي شهد به العقل جارية على حكم الإباحة والبراءة الأصلية وذلك يطرد فيما لاينحصر من الوقائع والأفعال ولا يستثنى من ذلك إلا ما استثناه الشرع فوضع له حكما ليبحث عنه المجتهد . فموقف المجتهد من الوقائع والأفعال الحاصلة في الوجود الاعتماد على حكم العقل بنفس الحكم التكليفي عنها أولا ثم يتقصى بعد ذلك مدارك الشرع عن حكمها - من نصوص الكتاب أو السنه ، أو الاجماع ، أو القياس . فإذا وجد لواحد منها حكما أثبته في الواقعة واستثناها من حكم النفي الأصلي الذي شهد به العقل .

بينا لكم الآن مايلزم المجتهد من العلم بمدارك

الشرع ، ولكن هذا العلم بمدارك الشرع على الوجه الذى فصلناه لايمكن المجتهد الإحاطه بمعناه . والقدرة على استخراج الأحكام الشرعية منه حتى تتهيأ له وسائل أخرى تمكنه من القدرة على الاستنباط من هذه المدارك تكون بمثابة الآلات المستخرجة للذهب من معادنه .. أما هذه الوسائل فهى طائفة من العلوم فيما يذكرون :

١ - علم المنطق الذى يتعلم المجتهد من دراسته صحة نصب الأدلة : ويعرف الأقيسة والأشكال واستخراج النتائج منها. وهذا الشرط قد اشترطه "الغزالى" وتبعه الآمدى فيه : لأن " الغزالى" كان مفتونا بمنطق أرسطو حتى لقد كان أسبق من جعل لكتابه " المستصفى فى الأصول " مقدمة واسعة من علم " المنطق ".

والذى أراه أن هذا الشرط ليس بلازم فى مطلب أدوات الاجتهاد، لأن أئمة الاجتهاد من الصحابة والتابعين استغنوا عنه فى اجتهاداتهم الكثيرة التى هى أصول الاجتهاد لمن أتى بعدهم ، ولم يكونوا يعرفونه أصلا ، واستمر ذلك فى هؤلاء السلف الذين هم خير القرون للمائة الثانية حيث عرف علم المنطق عند العلماء بترجمة كتبه من اليونانية .

ولأن وسائل الاستدلال والإقناع التى هدى الله إليها فطر الخلق وبها يتعاملون ، لاتتوقف على معرفة تلك الاشكال والتقاسيم والتعمقات التى يشتمل عليها المنطق اليونانى . ويكفى أن طريقة القرآن لم تعرج عليه وهى أهدى طريق إلى الإقناع والالزام . فإن زعم " الغزالى" ومتابعوه على رأيه أن تعلم علم " المنطق " شرط لازم فى المجتهد لابد منه ، فذلك مردود عليهم وإن ارتأوه شرط كمال فقط فهو مسلم لهم .

٢ - العلم باللغة العربية وقوانين ضبطها، وذلك فيما يتعلق بدلالة الألفاظ على معانيها التى وضعت لها أو لصحة التراكيب من هذا الكلام العربى ومعرفة أسرار بلاغتها واستقصاء أبوابها، وذلك لكى يكون المجتهد عالما بواقع الخطاب فى نصوص القرآن والسنة النبوية .

قالوا: ولا يشترط أن يبلغ فى علم اللغة مبلغ " المبرد" أو الخليل بن أحمد، ولا أن يبلغ فى النحو مبلغ سيبويه . قلت : بل يكفيه من هذه العلوم أن يبلغ درجة من التحصيل ومذاقات العقل ، تمكنه من معرفة أسلوب الخطاب العربى وأغراض العرب فى مذاهب الكلام بحيث لا يجهل من ذلك ما ينخدش بجهله العلم التام بالنصوص ولكن " الشاطبى" يذهب فى الموافقات " فى اشتراط علم اللغة على المجتهدين مذهبا أعلى مما ذهب إليه الأصوليون فهو يشترط على المجتهد أن يبلغ فى العلم باللغة : ألفاظها وتراكيبها ووجوه بلاغتها مثل ما بلغ من ذلك العرب الذين نزل عليهم القرآن، لكى يدرك المجتهدون من معانى خطاب الشارع فى زمانهم بقدر ما كان يدركه أولئك العرب فى أثناء نزول الوحى بخطابهم .

ولا شك أن هذه مرتبة عالية من اصطباغ النفس بمعرفة كلام العرب والنفوذ فيه هى أكبر من ظاهرة ما قرره العلماء فى الشرط المذكور.

ولأن "الشاطبى" كان أديبا كبيرا ومتضلعا فى اللسان العربى فقد أدرك فى هذا الموضع ما نظن أنه فات غيره من الأصوليين الذين لم تكن لهم مثل ميزته الأدبية . لقد أدرك أن مناط المعرفة التامة بفقه اللسان العربى ليس هو محض تحصيل العلم باللغة ، بل هو وجود الملكة اللغوية عند المجتهد التى تعطيه حسا لغويا وذوقا أدبيا يتدخل به إلى

جو اللغه ، فيفهم من معانى ألفاظها وأسرار تركيبهــــــا مايفهمه العرب أنفسهم ، أن بلوغ هذا المدى قد يكون سمة التحصيل ، ولكن ليس كل تحصيل مؤديا إليه ، فاشتراطه كما فعل الشاطبى أعلى وأضمن فى الوفاء بوصف المجتهد من هذه الجهة ، وإن كان ذلك لايمنع أن يكون المجتهدون المحصلون فى علم اللغة مرتبة دون هذه المرتبة لايزالون على وصـــف الاجتهاد ، لأن الاجتهاد نفسه تتفاوت درجاته بين المجتهدين ، فقد يكون منهم من تقع مرتبته فى الحد الأدنى على قدر حصيلته وملكاته وذوقه البلاغى ومنهم من تقع درجته فى الحد الأعلى على قدر كمال وسائله من هذه العناصر وغيرها كما يتفاوتون بتفاوت القرائح والفهوم والكل مجتهد .

٣ ـ الإحاطه " بعلم أصول الفقه " والتضلع فيه ، فإنــه العلم المتخصص فى بيان طرق الاستنباط ومسالك الاجتهـــاد .

ومن المتسحيل فى زماننا ، بل بعد زمن كبار الصحابة والتابعيــن ـ كما أرجح القول ـ أن يقدر عالم على استنبـــاط الأحكام الشرعية من مدارك الشرع الأساسية بغير دراسة هــذا العلم واتقانه والتمكن منه .

وقد كان الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ وكبار التابعيـن يعلمون حقائق هذا العلم بسليقتهم بصفة عامه ، وبالقـــدر الذى أغناهم عن ذكر قواعده المصطلح عليها فى استنبـــاط الأحكام الفقهية ، ولم تكن الوقائع على عهدهم ومقتضياتهـــا من الأحكام تكاثرت بحيث يستدعى تعمقا وكثرة تفصيل لمسائل هذا العلم ، فلما تزايدت الحاجات الفقهية واستدعـــت كثرة الاستنباط ظهور هذا العلم بصورته الفنية التى يتعيـن العلم بها شرط على المجتهد وفى الثقة بصحة الاستنبـــاط من جانبه .

وهناك علمان آخران يذكر الأصوليون أنهما متممان لأهلية المجتهدوهما: العلم بالناسخ والمنسوخ ، والعلم بأحوال سند الحديث وأحوال الرواة مما يتبين منه العلم بدرجة الأحاديث المستعملة فى الاستنباط .

أما العلم بالناسخ والمنسوخ فلنا فيه منازعة مع "الأصوليين" لأن العلم بالناسخ والمنسوخ غير منضبط ،لأن عدد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة محل خلاف بين العلماء، فمنهم مكثر فى عددها ومنهم مقل ، نظرا للنزاع بينهم فى انطباق حد النسخ على بعضها دون بعض — والضابط أن يقال إن المطلوب من المجتهد المعرفه بأن من القرآن ناسخا ومنسوخا ، ومعرفة حد النسخ وحد الناسخ والمنسوخ كليهما.

وأما العلم بأحوال الرواة وبتتبعهم رجلا رجلا إلى منتهى سند الحديث المروى لمعرفة درجة الحديث من الصحة والضعف والقبول والرد، فذلك لاتدعو الحاجة إليه فى زمننا، فضلا عن كونه مستحيلا عادة أو شبه مستحيل الآن، ويمكنه الأستغناء عنه بمعرفة مواقع تصحيح الأحاديث فى المجاميع المصححة التى أنعقد الأجماع على صحتها — فى رأى أبن خلدون — كالبخارى ومسلم — ومانزل منزلتهما من الأحاديث الموجودة فى بقية كتب السنه التى توافرت لها شرائط الصحه .
جملة العلوم السابقه هى التى أقتصر على أشتراطها فى المجتهد العلماء المتقدمون —

اضافة فى شروط المجتهدين

وأما نحن قلنا عن المجتهد وخصوصا فى هذا العصر — اشتراط مطالبته بثلاثة علوم أخرى هى : علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الاقتصاد، لأن هذه العلوم تتضمن الكشف

بصورة مباشرة عن القوانين النفسية والاجتماعية التى هى مدارك السلوك الطبيعى للفرد، والمجتمع، وبالوقوف عليها يتمكن المجتهد أن يتخير من الأحكام الفقهية ماهو أكثر انطباقا على أحوال الناس، وأشد ملاءمة لاحتياجاتهم ومصالحهم المحققة - لا الموهومه .

قال -" ابن القيم": يلزم الفقيه أن يعرف الواجب الواقع ليحسن تطبيق الواجب على الواقع .

والمراد بالواجب أحكام الشريعة الواجب عليه استخدامها ، والمراد بالواقع أحوال الناس الواقعية كما هى فى حد ذاتها وهذه العلوم التى ذكرنا مما يكشف للمجتهد فى خصوص هذا العصر التى تضخمت حضارته وتعمقت مشاكله ومسائله واقع العصر وحاجات الناس ومصالحهم فعلمها لازم على المجتهد فى المقام الأول .

المجتهد فيه

قلنا إن أركان الاجتهاد ثلاثة: حقيقة الاجتهاد، وحقيقة المجتهد وحقيقة المجتهد فيه وقد تكلمنا عن الركنين الأولين ، ونتكلم الآن عن الركن الثالث وهو المجتهد فيه .

والمجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى، ولا يكون المخطىء فيه آثما فما لم يكن حكما شرعيا بأن كان حكما عقليا كالحكم بأن العالم حادث لايقع فيه الاجتهاد المفضى لتعدد الرأى ، لأن موضع الحكم العقلى لايحتمل إلا حكما واحدا لاحكمين مختلفين ، لأن الحكم العقلى مشروط بمطابقة الواقع ، والواقع شىء واحد غير قابل للتعدد ، أو بأن كان المجتهد فيه مسألة "كلامية" كرؤية الله تعالى

بالأبصار يوم القيامة فإنها أيضا لايقبل فيها الاجتهاد ، لأنه لايقبل فيها غير القطع هكذا قال " الغزالى" فى المستصفى ويقع التأثيم للمخطىء فيها.

وتوضيح ذلك أن المسائل المحكوم فيها ، إما أن تكون مسائل عقلية ، فمناط الصحة فى هذه المسائل حكم العقل ، ومناط صحة العقل إصابة الواقع ، والواقع لايقبل التعدد ، فلا تقبل هذه المسائل إلا حكما صحيحا واحدا ونفس المعنى فى المسائل " الكلامية" فشرط صحتها مطابقتها للواقع ، فذات الله : إما أن ترى يوم القيامة بالأبصار أو لاترى ، ولا ثالث ، فالحق فيها واحد ومخالف الحق فيها يكون آثما وإما أن تكون مسائل وضعية ، وهذا الضرب من المسائل يخضع لاصطلاح الواضع ، لأن صحتها مشروطة بمطابقة غرض الواضع ، وقد يكون غرضه قبول أكثر من حكم واحد فى المسألة بقدر سعة الإمكان فيكون كل ماحكم به المجتهد صحيحا لمطابقته لغرض الشارع ، وقد بين الشارع غرضه فى المسائل الشرعية الاجتهادية وهو قبول اختلاف المجتهدين فيها وتعدد أقوالهم : وهى المسائل الشرعية التى لم يضع الشارع عليها دليلا قطعيا . أما التى وضع عليها دليلا قاطعا كفرضية الصلوات الخمس وماعلم من الدين بالضرورة ، فقد منعها بذلك من قبول الاجتهاد وتعدد الحكم فيها .

والله أعلم والحمد لله

والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى

فهرست

فهرست

الموضوع	الصفحة

تابع " الفهرس "

تابع " الفهرس "

=xxx=

تمّ بحمد الله